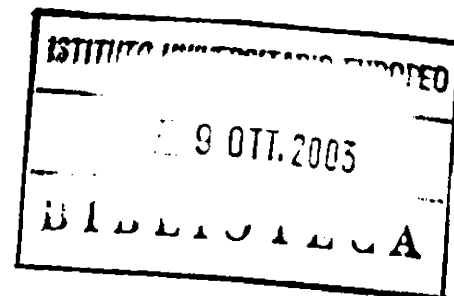




INSTITUTO UNIVERSITÁRIO EUROPEU
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA E CIVILIZAÇÃO



A INVENÇÃO DE GOA
Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos
XVI e XVII

Ângela Barreto Xavier

Dissertação de doutoramento apresentada no Instituto Universitário Europeu
tendo em vista a obtenção do grau de Doutor em
História e Civilização

Florença, Outubro 2003

B/k →





INSTITUTO UNIVERSITÁRIO EUROPEU

17
R0285

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA E CIVILIZAÇÃO

A INVENÇÃO DE GOA

Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII

Ângela Barreto Xavier



LIB
954.7802
5 XAV

Dissertação de doutoramento apresentada no Instituto Universitário Europeu
tendo em vista a obtenção do grau de Doutor em História & Civilização

Júri:

Prof. Kirti N. Chaudhuri, Instituto Universitário Europeu (Orientador)

Prof. Diogo Ramada Curto, Instituto Universitário Europeu

Prof. António Manuel Hespanha, Universidade Nova de Lisboa (Co-Orientador)

Prof^a Ines Županov, CNRS

FLORENÇA, 2003

Imagem da capa:
Detalhe de Mapa de Goa
(Jan Huygen van Linschoten, *Itinerário, viagem ou navegação
para as Índias Orientais ou Portuguesas*, Lisboa, 2ª ed., CNCDP, 1997)

INSTITUTO UNIVERSITÁRIO EUROPEU
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA E CIVILIZAÇÃO

A INVENÇÃO DE GOA

Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII

Ângela Barreto Xavier

**Dissertação de doutoramento apresentada no Instituto Universitário Europeu
tendo em vista a obtenção do grau de Doutor em História & Civilização**

Júri:

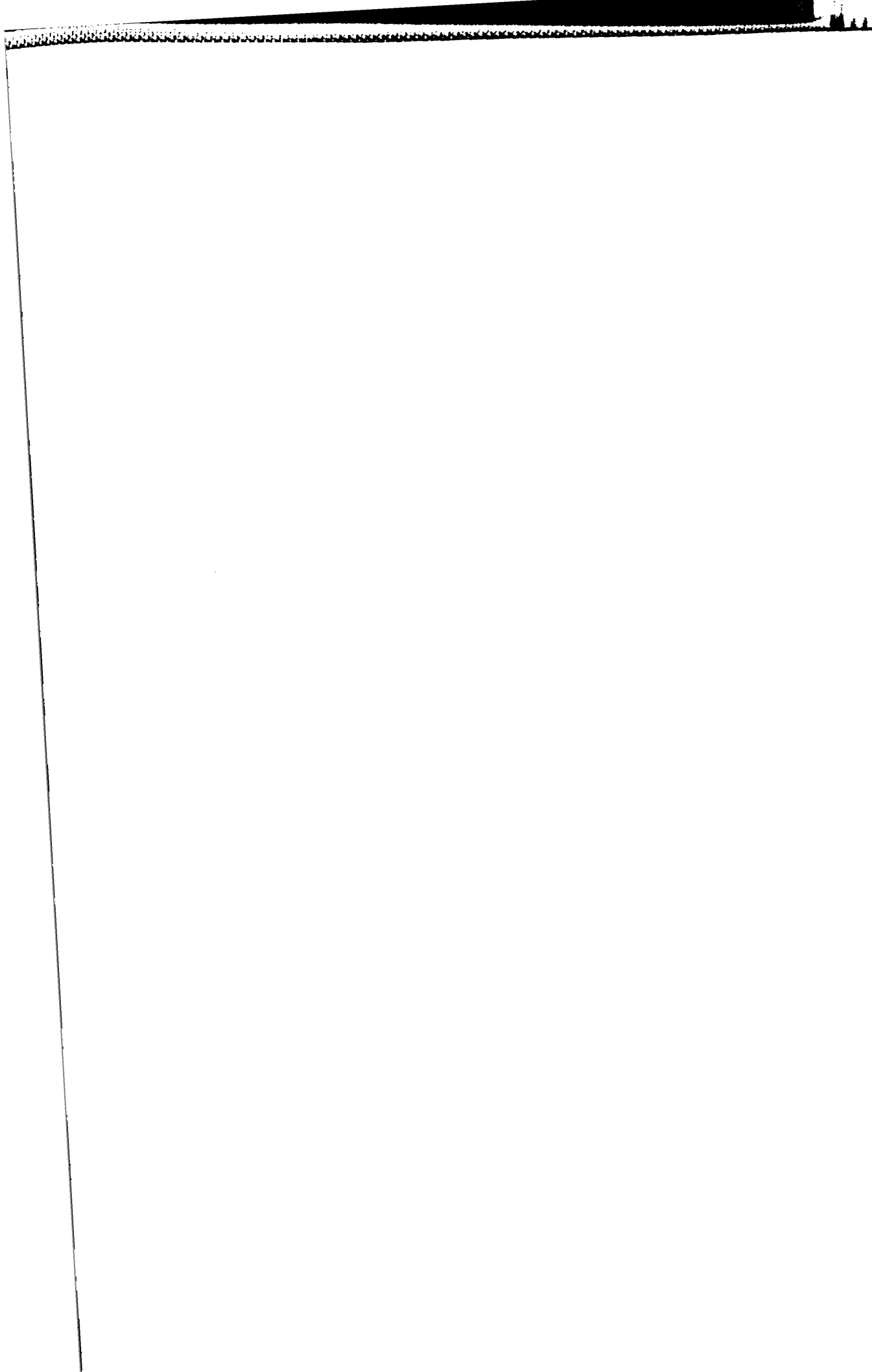
Prof. Kirti N. Chaudhuri, Instituto Universitário Europeu (Orientador)

Prof. Diogo Ramada Curto, Instituto Universitário Europeu

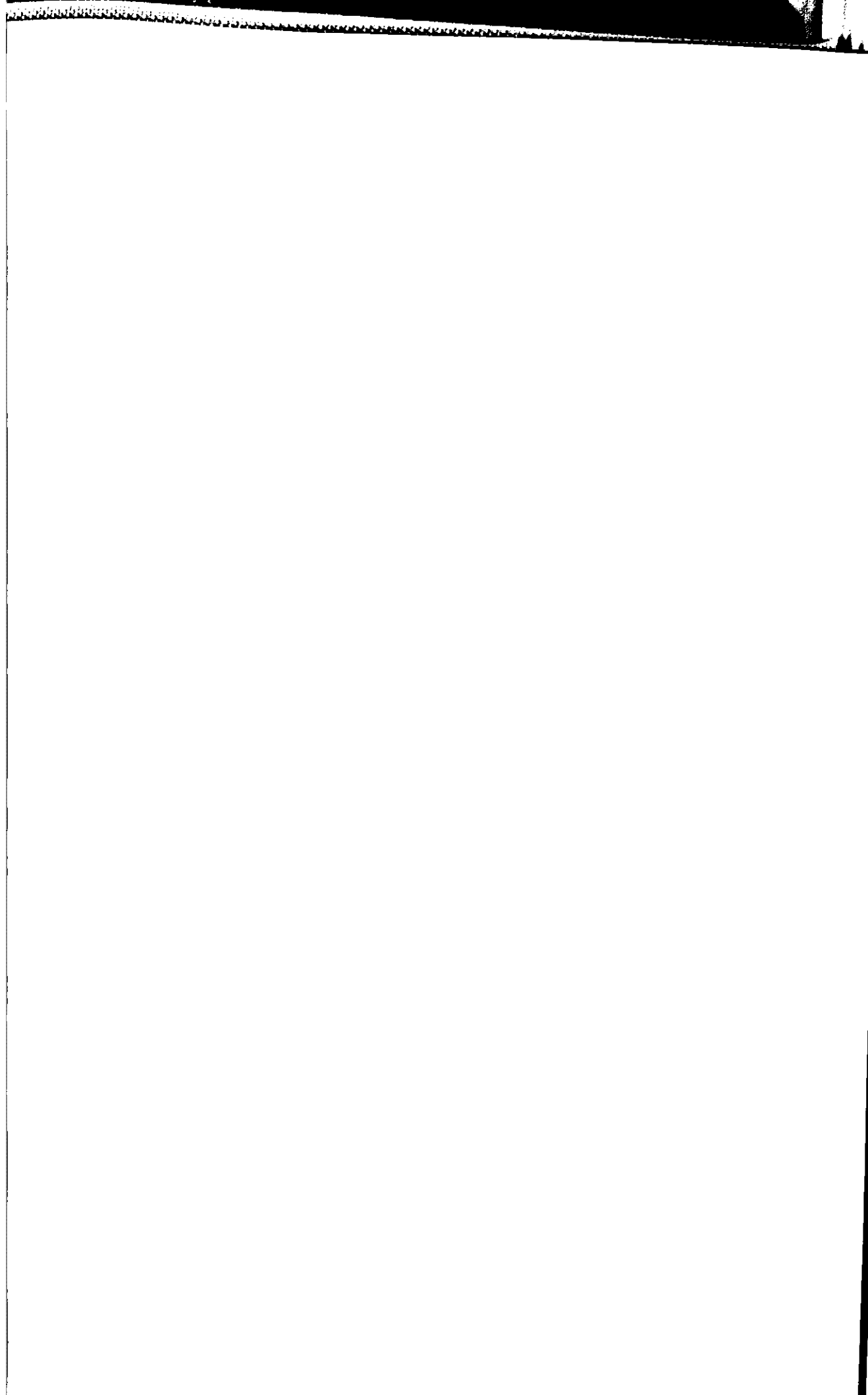
Prof. António Manuel Hespanha, Universidade Nova de Lisboa (Co-Orientador)

Prof. Ines Županov, CNRS

Florença, 2003



*para as tias Carmita e Manuela
para o José Damião
para a Maria*



Prefácio

«Devem as nações Indianas o conhecimento que tem da Fé, depois de Deos, que he a causa prima, & verdadeira da luz, que alumia aos homens com o conhecimento da verdade, aos famosos Lusitanos, que abrirão caminho à prégação do Evangelho nestes Estados; porque sendo luzes, como indica o seu mesmo nome, quizerão mostrar os resplândores da doutrina Catholica, principalmente nas partes do Oriente aonde a luz tem o seu principio. Vierão estas luzes do Occidente, aonde habitão, trazer ao Oriente a luz do Evangelho; sentidos de que na parte, aonde o Sol primeiro resplandece, estivessem tam poderosas as trevas da ignorancia da verdadeira Ley».

Não foram escritas por um português, como seria de esperar, estas palavras, mas sim por um indiano, clérigo natural de Goa. Na segunda metade do século XVII. E ainda que elas constituam mera retórica orientada para alcançar determinados efeitos práticos, como era comum na escrita da época – e esses objectivos sustentam, sem qualquer dúvida, o tratado de António João Frias – a apropriação, conceptualização, e enunciação das oposições «ocidente/oriente» e correlativas «luz/trevas», «conhecimento/ignorância» por um «colonizado» não é de menor importância. Na realidade, ela resulta da adopção pragmática e programática do discurso do «colonizador», o qual estava a ser gradualmente interiorizado como quadro cultural referencial próprio. Depois de dissolvidas jurídica e culturalmente as fronteiras entre uns e outros, o «colonizado» julgava poder ostentar uma identidade semelhante à do «colonizador», transfigurando-se em agente imperial. *Novo homem*, dizia-se (sentia-se?) parte de uma comunidade transterritorial, cuja vizinhança cultural se encontrava, no caso goês, a muitos milhares de léguas, obrigando a sulcar mais do que um oceano, ou a percorrer mais do que um continente. Em contrapartida, este «goês» tendia a perceber, entender e sentir a vizinhança territorial como radicalmente distinta, como alteridade, como que apresentando uma distância praticamente intransponível.

O que é que indicia esta adesão tão positiva a um modelo cultural «estrangeiro» e consequente menosprezo pelas formas culturais locais? Como é que este homem, António João Frias, alcançou este patamar? O que é que explica que, ao fim de dois séculos de dominação imperial, vários companheiros seus agissem como ele? Que fosse significativo o número de «indígenas» a pronunciar, de uma forma tão afirmativa, o discurso dos «colonizadores»?

A conversão cultural de boa parte da população de Goa, tal como ela se desenvolveu a partir das alterações que ocorreram durante as décadas de 1530 e 1540, altura em que o princípio *cujus regio eius religio* terá sido adoptado pela coroa portuguesa e aplicado aos territórios que estavam sob seu domínio directo, monopoliza parte das respostas a estas questões, e um dos efeitos mais duráveis da dominação imperial portuguesa

naqueles territórios. No caso sob análise, esse *efeito* fez-se sentir, *sobretudo*, entre as elites que residiam nos territórios de Bardez, Tiswadi e Salcete, denotando, em boa medida, as escolhas que estas fizeram no horizonte de oportunidades constituído em virtude da dominação imperial/cristã portuguesa. Terão estado nas mãos destes grupos, por assim dizer, alguns dos seus desígnios futuros, e com eles, dos destinos dos territórios mais tarde vulgarmente designados por Goa.

Apesar desta «evidência», a já vasta historiografia sobre a experiência imperial portuguesa em Goa tem sucessivamente concebido os portugueses como os protagonistas deste processo, e as populações locais quase sempre como figurantes, espectadores, receptores passivos, controlados, domesticados, de tal dominação. Ainda que sem fazer, por agora, uma referência minuciosa aos seus trabalhos, são já vários os autores que têm matizado, refractado, ou até invertido, esse enfoque. Ainda assim continuam a ser insuficientes as vezes em que as populações locais tiveram uma voz activa nas análises historiográficas. Mais curioso ainda, nos estudos sobre a cristianização de Goa, é mais frequente a ausência e o silêncio dos «convertidos» do que a sua presença como actores de igual dignidade num xadrez no qual constituíram nada menos do que o grupo estatisticamente mais numeroso; prevalecendo em muitos deles uma imagem harmoniosa e linear de um processo de «mestiçagem cultural» frequentemente caracterizado como exemplar. Tais propostas interpretativas causam uma tanto maior estranheza quanto terem sido escritas, algumas delas, ao mesmo tempo que outros autores insistiam no carácter tensional e conflituoso das relações inter-étnicas no império português, e devem ser entendidas no contexto de um quadro *lusotropicalista* ainda partilhado por muitos historiadores.

Tais ausências, tais lacunas são ainda mais impressionantes quando se sabe que outras experiências imperiais (ou até outros espaços do império português, como acontece, e cada vez mais, com a experiência brasileira) têm conhecido uma vasta produção – que, em Goa se reencontra, sobretudo, nos estudos realizados por antropólogos e sociólogos – que insiste em restituir às populações locais, às suas aspirações, à sua acção, à sua capacidade de manobra, uma relevância ainda pouco valorizada pelos historiadores do caso goês.

A par disso, boa parte da literatura sobre a experiência imperial portuguesa foi, até recentemente, pouco sensível a outro tipo de articulações: nomeadamente entre história do reino e história do império, tendendo a analisar a segunda numa perspectiva monográfica em desfavor de uma perspectiva global, inter-relacional, na qual se assinalam continuidades e descontinuidades. Escapam a esta rotina alguns nomes consagrados e, sobretudo, os historiadores que vindos da «história do reino» têm privilegiado este último enfoque. Uns e outros têm instituído a diferença, diferença essa

cada vez mais sedimentada por novas publicações, mas ainda assim não dominante no senso comum historiográfico.

Infelizmente, a falta de comunicação entre as academias portuguesa e espanhola, nomeadamente no que respeita as experiências imperiais de ambos os reinos, tem de ser assinalada neste sucinto périplo pelo campo historiográfico. Muito embora a união política (e transitoriamente, económica) que se verificou num período essencial à história imperial peninsular justificar, por si só, que se abatam tais barreiras, cristalizou-se, ao invés, a convicção de que a experiência imperial institucional (e cultural?) espanhola foi radicalmente distinta da portuguesa, e essa razão tem sustentado, em boa medida, um *status quo* que prima pela incomunicabilidade. Esta situação tem vindo a ser desafiada por um crescente número de historiadores que privilegia as formas de comunicação cultural (e em muitos aspectos, política, de cultura política) que caracterizava o mundo peninsular, a intensa circulação de vozes, escritos, ideias, imagens, pessoas e coisas que entretencia, para além das margens do visível, a história de ambos os espaços. Ainda assim, esse *status quo* tem impedido que se pensem conjuntamente os processos de cristianização nos espaços de ambos os impérios, os quais contaram, desde as primeiras décadas, com agentes religiosos oriundos de ambas as «nações» e das mesmas famílias missionárias.

*
* *

Enfim, é na charneira destas tendências que este estudo se propõe situar. Mais do lado dos que têm insistido na igual dignidade entre «colonizadores» e «colonizados» enquanto sujeitos construtores das experiências imperiais, e do consequente esbatimento destas categorias, dos que têm propugnado a interdependência das histórias do reino e histórias imperiais, e o fundo «ibérico», partilhado, das histórias dos reinos peninsulares. Demarcando-se do lado inverso.

Poder-se-iam formular os problemas que justificam as páginas que se seguem da seguinte forma: o que é que explica, no caso de Goa, a durabilidade da dominação imperial portuguesa, quer do ponto de vista político, quer do ponto de vista cultural? Como é que Goa sobreviveu, enquanto território «português», em períodos tão agitados quanto foram a expansão marata de finais do século XVII e século seguinte e a expansão inglesa de finais do século XVIII, para não referir as constantes ameaças que, durante todo o século XVI e inícios de Seiscentos, Vijayanagar, Bijapur e os restantes poderes locais, bem como o poder mogol e o poder otomano, corporizaram? O que é que explica que, em vez de ver o seu espaço reduzido, Goa tenha crescido territorialmente no século XVIII, incorporando territórios vizinhos? Em que medida é que situações como aquela

que os primeiros parágrafos e as primeiras questões levantadas neste estudo desenham contribuíram para a conservação destes territórios até 1961?

Não se pretende nem se pode, de momento, responder plenamente a estes bem conhecidos problemas, aos quais foram já dadas, inclusive, múltiplas respostas. O que aqui se propõe é complexificá-las, é tornar mais espessa a paisagem que a multiplicidade de estudos disponíveis tem vindo a desvendar. Para o alcançar, cingi-me a duas hipóteses: a primeira (embora não a mais importante) é a de que a aliança conjuntural entre cultura humanista, recuperação dos modelos imperiais romanos, reforma católica e reforma do império, em meados do século XVI, teve (por aquilo que comportou em termos práticos) efeitos estruturais sobre os destinos destes territórios e suas gentes. A meu ver, a combinação destes processos aparentemente dissonantes estimulou a vontade de traçar nos territórios do império marcas semelhantes àquelas que, mais de mil antes os romanos haviam traçado no seu, sobretudo a partir do momento em que encetaram a conversão e cristianização das populações imperiais, a expansão da língua e do direito de Roma, e com elas a constituição de identidades políticas e culturais transversais. De que forma é que a designação «Roma do Oriente» evoca, também, esses tempos de outrora?

Mais do que o expansionismo linguístico e jurídico e o seu papel na constituição da «identidade goesa», neste estudo serão privilegiados os processos de conversão e cristianização das populações de Tiswadi, Salcete e Bardez enquanto parte desses dispositivos que visavam criar uma nova comunidade, pressupondo, na senda do que muitos autores que estudam processos semelhantes noutros contextos imperiais, que as experiências religiosas ocuparam um lugar singular nas imaginações sobre a comunidade que os contextos imperiais, em si-mesmos, potenciavam, estimulando transformações estruturais que envolveram todas as gentes directa ou indirectamente envolvidas.

Acompanha esta hipótese uma outra, ilustrada pelo exemplo evocado no início destas páginas, a qual se pode resumir, de forma esquemática, a este simples enunciado: «Goa conservou-se porque as populações locais quiseram que assim acontecesse». Esta segunda hipótese obrigou a que se indagassem os equilíbrios políticos pré-existentes, a organização sócio-cultural local, a cultura política dos agentes, e o modo como estes foram moldando a dominação imperial portuguesa, obrigando-a a ajustar-se às suas aspirações, tornando-a, dessa forma, «oportuna», e até «desejável».

A par disso, alguns outros pressupostos que matizam as hipóteses acima propostas, e conduzem a investigação subsequente. Por um lado, a convicção de que o poder imperial resultou da combinação de imaginações (algumas pensadas a milhares e

milhares de quilómetros de distância e evocando histórias milenares), sujeitos e dispositivos que *transformaram* planos iniciais em situações eventualmente muito distintas daquelas que tinham sido imaginadas e desejadas. De que as *traças* concebidas num lugar dificilmente mantêm a mesma identidade, a mesma forma, a mesma coerência, quando experimentadas em lugares distintos. A riqueza das histórias e contextos de interpretação variados – se não se quiserem evocar outras razões – foram suficientes para elaborar um novo desenho e para esculpir novas realidades. Por outro, a de que o consentimento (e consequente contemporização ou até conformidade) local, do «colonizado» face ao «colonizador» resulta, com frequência, de leituras racionais, pragmáticas, feitas pelas populações sobre quem essa dominação incide. Percepção, interpretação e acção fragmentadas e diferenciadas, resultantes, em boa parte, das biografias distintas de tais sujeitos e grupos, das formas de coesão e/ou fragilidade comunitária. Acresce a isto, o facto de, e do mesmo modo que os «portugueses» não constituíram um bloco social e comportamental monolítico (o que já foi várias vezes salientado pela literatura), as populações locais não se subsumirem, na época, a um sistema social hierárquico e rígido e profundamente coeso (o famoso sistema de castas), não sendo certo, sequer, que a maioria demográfica se revisse, no século XVI, neste modelo social.

*
* *
*

Central para a compreensão da história do reino de Portugal, emblemática para a própria história peninsular (pois é nessas décadas que coexistem situações tão importantes e díspares quanto a conquista do Perú, a descoberta das minas de Potosí, as crises financeiras das coroas ibéricas, o início do Concílio de Trento, a instituição do Santo Ofício em Portugal), e incontornável para as respectivas histórias imperiais terá sido, justamente, a conjuntura de 1530 e 1540. Nelas conceberam-se essas *traças* que levaram à conversão dos «indianos» de Goa, a qual não só emergiu como inevitável, dado o clima religioso que se vivia no mundo cristão, dilacerado pelas fragmentações luterana, calvinista e anglicana, pela ameaça otomana, e pela questão cristã-nova, como foi concebida como imprescindível para a conservação de um império cada vez maior. Aquilo que, nos finais do século XVI, Giovanni Botero iria textualizar – que nada de mais mais favorável ao poder dos príncipes havia do que a expansão da religião cristã nos seus domínios, pois ela vinculava «não só as mãos, mas também os sentimentos e os pensamentos», levando a que os povos suportassem «seja o que for para não perturbar a paz» - parece ter sido intuído, na corte portuguesa, nos meados da centúria. É nesse contexto que se desenvolve o sonho (utópico) de evangelizar a «Índia», sonho que, por efémeros anos, invadiu muitos dos agentes com poder de decisão, informando um vasto conjunto de opções políticas e de acções institucionais que alteraram, para sempre, os

parâmetros da relação anteriormente estabelecida entre coroa/dominação imperial portuguesa e populações residentes nos territórios que viriam a ser designados por Goa.

De facto, a instituição e institucionalização dessa nova moldura significou uma mudança profunda nas regras da dominação imperial portuguesa, um reinício «não-anunciado» de um jogo cujo código parecia estar, desde há muito, definido, pois muito antes do «contrato» estabelecido com Afonso de Albuquerque, as dominações que se tinham exercido sobre aqueles territórios e seus habitantes haviam moldado as expectativas dos grupos locais, habituados a gerir situações nas quais o poder externo havia sido, sobretudo, indirecto e urbano, «suserano», concedendo protecção em troca de tributo. Com o risco de ser determinista, não posso deixar de observar que a durabilidade das instituições «criadas» por essa segunda conjuntura foi decisiva para que Goa se tivesse constituído na história do subcontinente indiano como um espaço e gentes com uma identidade política e cultural distinta. Ou seja, o que foi «pensado» nesses anos centrais do século XVI, e o que foi concebido para o concretizar, teve efeitos estruturais na conformação das experiências locais.

Por seu turno, e como se pode pressupor do que atrás foi ficando dito, *A invenção de Goa - Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII* não remete para os «apóstolos» e «heróis» portugueses, e a história e a imaginação do reino de Portugal, a exclusividade da *inventio*, relegando para as populações locais, e tão somente, uma faculdade «reactiva», adaptativa. Considera que a recepção, a apropriação, a inserção de um conjunto de informações (neste caso, o conjunto de gestos manifestados pelos agentes da dominação portuguesa) em quadros mentais e físicos distintos, a reconstrução de determinadas situações por sujeitos que, eles mesmos, se posicionavam como o centro de uma outra história, que se sentiam como os protagonistas de uma história paralela, de uma história pré-existente, são igualmente criativos. São as perplexidades, as indecisões, as ansiedades criadas por tais fracturas, e o modo como os vários actores se foram posicionando perante elas, reconvertendo, muitas vezes, o seu próprio perfil, recusando, transitória ou de forma definitiva, a participação em semelhantes teatros, ou até mantendo-se indiferentes (como os jogadores de xadrez do magnífico filme de Satyajit Ray) aos tumultos do processo histórico, um dos principais objectos das próximas páginas.

Desengane-se, todavia, quem espera reencontrar aqui uma *history from below*, *la vision des vaincus*. Recusa-se, de certa forma, essas perspectivas que tiveram um papel fundamental na historiografia de há algumas décadas por terem relativizado as experiências políticas, sociais, culturais daqueles que eram aparente e recorrentemente os seus protagonistas e vencedores, os vencedores da história. Ao devolver às populações «dominadas» a capacidade de acção, aquilo que o mundo anglo-saxónico,

em particular, e das ciências sociais, em geral, designam por «agency», tais estudos desmultiplicaram, como é sabido, os objectos de análise dos historiadores, reconstituindo a mesma história a partir de outros pontos de vista, oferecendo, em primeiro lugar, uma contra-história.

Não é a contra-história da invenção de Goa que aqui se propõe, e a recusa deste enfoque resulta dele também ter estado vinculado a oposições que não são constitutivas de uma forma rígida do estudo agora apresentado: as de colonizador/colonizado, as de dominante/dominado. Pela mesma razão, não se pode dizer que este estudo surja na continuidade da crítica encabeçada por Edward Said, embora as cautelas aí enunciadas em relação aos contextos de produção de fontes e ao papel que os seus usos tiveram na constituição dos discursos sobre o «outro» e, dessa forma, na sedimentação da própria dominação, não tenham sido esquecidas. Contudo, e como alguns dos autores supracitados têm demonstrado, e, de entre eles destaco o trabalho de Serge Gruzinski, sobretudo nos seus estudos sobre o caso mexicano, não só o poder imperial não foi apenas exercido pelos colonizadores, como as conversões culturais não foram um exclusivo das populações locais. E, sobretudo, nem sempre a função de «colonizador» foi exercida pelos mais óbvios agentes do poder imperial. Ou o papel de contra-poder, de resistência, pelos «colonizados». Uns e outros tiveram papéis bem mais ambíguos do que se poderia esperar, à partida, de uma relação de dominação imperial. No caso goês, a dominação imperial foi-se entretecendo como um jogo de perguntas e respostas em que os seus habitantes (portugueses ou não portugueses, cristãos, convertidos, ou não cristãos, «colonizadores» e «colonizados») foram alternando, com alguma frequência, de posições, ou procuraram ocupar a posição do outro de forma mais fixa, mesmo que para isso fosse necessária uma completa transfiguração. Volto a repetir, a Goa deste estudo foi inventada por todos aqueles que nela sonharam, pensaram e agiram, *in loco*, e a imaginaram, mesmo que em lugares distantes.

*

* *

É muito rica a documentação coetânea - se amplificado o recurso a documentos usualmente esquecidos, ou se submetidos a uma leitura que privilegie estes aspectos aqueles que nos são bem familiares - em informação que aponta nos sentidos aqui referidos. Desde logo, é frequente a associação entre conversão e conservação política, embora também seja contínua a oposição entre conversão e conservação económica, num relançar da velha irresolvida (e irresolúvel?) questão que é a de se saber quais foram, no final de contas, as principais motivações que subjazeram à expansão imperial portuguesa e, em particular, à constituição de um «império asiático».

Para além dos limites inerentes à virtual desmultiplicação das fontes históricas que um estudo deste tipo supõe - e não é inquestionável a virtude da selecção que ela implicou -, é evidente que um estudo deste tipo encerra uma outra série de fragilidades, e entre estas destaca-se a correspondente expansão bibliográfica. A impossibilidade de conhecer, de igual modo, a produção historiográfica referente ao império português e às questões estritamente metropolitanas, e aquela que se debruça sobre outros impérios, outros lugares, até pela rapidez com que, dia após dia, são dados à estampa estudos que parecem ter um estatuto incontornável, é um dado inultrapassável. Ainda, as vicissitudes do próprio processo de investigação (entre o início da investigação e a delimitação do tema passaram vários anos que, por sua vez, impuseram outros limites temporais e institucionais) explicam que este estudo seja mais a cristalização «temporária», e por isso, sujeita a muitas correcções e revisões, de uma investigação ainda em curso, do que o prestar contas de uma investigação já terminada. Destas vicissitudes resultou, também, um conhecimento das línguas locais insuficiente para que a leitura aturada de alguns textos – como a versão do *Ramayana* que circulava, em finais do século XV nos territórios de Goa, ou a *Sayadhri Khan* do de inícios do século XVIII – fosse, por enquanto, exequível. Bem como a decisão em abordar não mais do que superficialmente, ainda que por enquanto, o papel de instituições como a Inquisição na conformação deste processo.

Por fim, tenho plena consciência de que o presente trabalho constitui uma incursão (quiçá demasiado precoce, talvez demasiado ambiciosa) num território que está ainda, em boa medida, por desbravar, sobretudo se se tiver em conta o estado da historiografia que privilegia uma análise mais antropológica, cultural, em vez das mais frequentes análises geopolíticas e económicas. É evidente que muito do que aqui se propõe, do que se sugere, e do que se insinua nas entrelinhas, merece uma reflexão mais aturada e uma prova mais consistente. Ainda assim, parecem-me válidos os seus pressupostos, esse enfoque que ilumina situações que, de outro modo, permaneceriam esquecidas, as suas conclusões. Mas por agora eles não pretendem ser mais do que uma modesta contribuição para uma abordagem mais densa das experiências imperiais.

*

* *

Dito isto, importa explicar, sucintamente, o itinerário das páginas que se seguem. A primeira parte é, quase toda ela, dedicada à conjuntura de 1530 e 1540, e nela se analisa a hipótese de, durante o reinado de D. João III, se ter procedido a uma reorganização político-administrativa do império que comportou a reformulação dos fundamentos da

relação até então estabelecida pelos reis de Portugal com as gentes que residiam nos diferentes territórios que estavam sob a sua jurisdição. É no capítulo inicial, dedicado às imagens que a historiografia cunhou sobre o governo joanino, que se enuncia tal hipótese, defendendo-se a vantagem interpretativa que reside na escolha do conceito operativo «reforma» em desfavor do conceito «crise» para escrutinar tais situações. A esse nível é de assinalar a leitura de Adriano Prosperi, a qual contribuiu de forma decisiva para alterar a minha percepção dos processos religiosos quinhentistas e seiscentistas e o papel que eles tiveram na construção das «sociedades modernas» e, dessa forma, para explorar intensamente a articulação entre conversão e conservação política. Dessa opção resultou, ainda, a ideia de que se teria verificado no Estado da Índia uma *refundação* imperial, inspirada no modelo imperial romano e combinada com a reformulação de velhas linguagens e práticas de alteridade religiosa (e política). As gramáticas políticas subjacentes a estas linguagens é o objecto do capítulo seguinte. Ao que se segue – no capítulo terceiro – uma *translatio* da corte portuguesa para o espaço indiano, aproximando a objectiva do caso goês, analisando-se, então, os dispositivos mobilizados para alcançar a conversão dos indianos.

Estabelecidos no contexto local, inicia-se a segunda parte com uma viagem (de carácter monográfico) pela tecitura institucional e política e sócio-cultural daqueles espaços ao tempo da chegada dos portugueses. Tendo presentes as cautelas inerentes a este tipo de exercício, mais a mais quando as fontes de origem estritamente local e anteriores à presença portuguesa são sobretudo arqueológicas, julguei essencial, ainda assim, proporcionar uma descrição um pouco diferente daquelas que já existem para a Goa pré-portuguesa, procurando identificar o dinamismo dos processos históricos ocorridos naqueles lugares, a flexibilidade ou rigidez das suas experiências sociais e políticas, a presença ou a ausência de protagonismos políticos, enfim, uma cultura política (das elites, mas também dos grupos sociais mais desfavorecidos) habituada a dominações externas, e a posse de instrumentos (mentais e materiais) que habilitavam os habitantes destas regiões a gerir situações semelhantes. Assim se começa por explicitar um dos pressupostos inerentes a este estudo: o de os moradores dos territórios de Goa serem tão protagonistas desta história quanto os portugueses que se viu, na parte anterior, a imaginar uma Roma no Oriente. Ao capítulo inicial desta segunda parte seguem-se dois outros nos quais se analisam as estratégias e dispositivos desenvolvidos pelos religiosos (portadores de um duplice e nem sempre consonante identidade) para cristianizar (para converter culturalmente) tais gentes, desde o enquadramento institucional – encabeçado pela estrutura paroquial – até táticas de inserção na, e de transformação da vida comunitária, muitas delas semelhantes àquelas que estavam a ser experimentadas no reino, embora outras apresentassem uma inevitável cor local.

É na terceira parte que se procede a uma inversão de perspectiva, retomando, de certa forma, o caminho que se começara a percorrer com o primeiro capítulo da parte segunda. Dada a fragmentação da própria informação, esta inversão recorre ao estudo de alguns episódios que, a meu ver, são suficientemente representativos das modalidades de conversão e cristianização (com e sem ocidentalização) que ocorreram entre as populações locais, e do modo como elas resultaram de uma dialéctica que se foi estabelecendo, com avanços e recuos, entre os vários actores que constituíam o espaço social «goês». Não podendo esquecer o papel central que os religiosos desempenharam neste processo, centra-se a objectiva, desta vez, nos comportamentos das populações de Tiswadi, Bardez e Salcete. A partir da análise do processo de conversão colectiva da ilha de Chorão, inventaria-se no capítulo sétimo um catálogo de comportamentos que terão caracterizado as atitudes dos grupos locais face à mecânica da conversão. Explora-se, em particular, a hipótese de, também em Goa, se terem verificado vários casos de «religious conversion» e de «politics of dissent», à semelhança do que foi magnificamente estudado por Gauri Viswanathan para o caso inglês. Ou seja, de que para muitos dos grupos socialmente mais desfavorecidos, a conversão ao cristianismo tenha constituído, em primeiro lugar, uma recusa (consciente?) do modelo social dominante, da própria ordem local e da economia de posições que ela atribuía a estes e aqueles grupos, a estes e aqueles sujeitos. Recuperando algumas destas atitudes, o capítulo seguinte incide, sobretudo, sobre as modalidades de resistência explícitas (privilegiando o momento mais intenso, o dito martírio de Cuncolim), até outras que John Scott e Michael Adas não hesitariam em incluir nos seus catálogos de resistências quotidianas, não-formalizadas. O curioso é que estas revoltas e resistências não foram suficientemente destrutivas para estimular o fim da dominação imperial portuguesa. Delas resultaram, em contrapartida, efeitos distintos. Ou a memória da repressão, geralmente muito violenta (como aconteceu no evento de 1583), foi suficientemente preventiva de eventos posteriores com características similares, ou as concessões feitas pela própria coroa portuguesa, após tais revoltas, foram tão alíciantes que garantiram a permanência do governo imperial. A crescente participação das elites locais neste, depois de um breve hiato que se poderia situar na segunda metade do século XVI, e o seu reconhecimento pela própria coroa (manifestado na concessão de hábitos militares e de outras insígnias), indicia a eficácia desta combinação. Não surpreende, por conseguinte, que o capítulo final privilegie as formas de contemporização, de conformidade, de adesão, pragmáticas ou não, à dominação imperial portuguesa, e o modo como estes comportamentos potenciaram, a médio e a longo prazo, conversões culturais muito profundas, como testemunham exemplos tão sugestivos quanto são os tratados escritos sensivelmente a partir da segunda metade do século XVII, nos quais forma e conteúdos, ainda que inquestionavelmente (mas indesejadamente) mestiços, filiavam a memória local na história bíblica. Posicionando aqueles que se reviam em semelhantes genealogias como os herdeiros da velha tradição

pré-cristã e primo-cristã, transfigurando-os em portadores dessa linhagem, combinada com uma supostamente inquestionável nobreza local. Essa combinação entre nobreza local, linhagem bíblico-cristã, poder económico e social, para além do amor à «pátria» (embora não fosse claro se esta era, apenas, a cidade de Goa e os territórios circundantes, ou já incluía a metrópole e os restantes territórios imperiais) que diziam ter, constituía-os, definitivamente, em principais mediadores locais da ordem imperial, como aqueles em quem a coroa portuguesa podia e devia, mais do que em quaisquer outros, confiar. Atribuindo-lhes, por conseguinte, as principais posições políticas nesses mesmos lugares. Embora o decreto de 1761 satisfizesse, em parte, semelhantes aspirações, a «revolta dos Pintos», bem como as tensões que caracterizaram a experiência primo-liberal goesa, mostram que continuaram a não ser totalmente coincidentes as estratégias dos «goeses» e aquelas encabeçadas pela coroa de Portugal.

*
* *

Para que este barco ancorasse em porto seguro, foi necessário o contributo e a solidariedade de um grande número de pessoas.

Desde logo, o papel de Kirti N. Chaudhuri e da sua obra foram incontornáveis. *Asia before Europe* alertou-me para (e demonstrou) a complexidade dos processos históricos que o mundo asiático conhecia no limiar das dominações imperiais ocidentais, bem como para a «pequenez» da dominação portuguesa num contexto geopolítico e cultural tão imenso. Para além disso, enquanto meu orientador, o Professor Chaudhuri contribuiu de forma decisiva para o entretecer do novo objecto da dissertação, até naquilo que ele tem de «autobiográfico», bem como para a multiplicação das minhas inquietações. Tanto pelo ampliar do catálogo de dúvidas, como pela via das respostas, as discussões com o Professor Chaudhuri contribuíram decisivamente para este estudo.

Do mesmo modo, o vínculo que se pode estabelecer entre este trabalho e a obra de António Manuel Hespanha, nas suas mais variadas vertentes, e ainda que discorde de algumas das interpretações propostas por este autor relativamente às experiências imperiais «indianas», é profundamente estruturante do mesmo. Tem sido a leitura dos estudos do Professor Hespanha, o seu exemplo, a sua constante abertura a novas interpretações e a novas possibilidades de entendimento do real histórico e imaginado, aquilo que, desde o início da minha aprendizagem do *métier*, mais me tem estimulado e convidado a prosseguir. E é daí que resulta, decerto, a relevância atribuída neste estudo aos enquadramentos institucionais, aos grandes quadros mentais enquanto conformadores das experiências, e uma certa sensibilidade (ainda que muito incipiente) às questões jurídicas.

O incentivo que recebi do Professor Jaime Reis, tanto durante a investigação, quanto pela leitura prévia de partes da dissertação, não tem retribuição. A generosidade por si demonstrada foi inesgotável e é inesquecível.

A presença de Fernando Bouza Álvarez, neste estudo, é igualmente essencial, quer pelas perspectivas que abriu em relação ao período filipino, como pelas interpretações mais gerais sobre a história política e cultural do período em causa que, ultimamente, tem vindo a desenvolver. De outra forma, uma manhã generosamente partilhada por Paolo Prodi foi da maior importância para que eu pudesse consciencializar os limites da minha investigação e abandonar algumas das ingénuas e utópicas ideias que, no início, acarinhara.

Federico Palomo, amigo e companheiro de muitas aventuras, tem sido um interlocutor privilegiado, que muito me tem apoiado e com quem tenho aprendido tanto que as palavras são insuficientes para o explicitar. Também Ines Zupanov e Ronnie Po-Chia Hsia, cuja amizade e generosidade intelectual são incontáveis, desempenharam um papel central no moldar das minhas pesquisas.

Os saberes e a longa amizade de Pedro Cardim e António Camões Gouveia deixaram, de forma explícita e implícita, a sua marca nas páginas que se seguem. Catarina Madeira Santos, Ana Cristina Nogueira da Silva, Rui Tavares, André Belo, Nuno Senos, Carla Araújo e Joana Estorninho são outros companheiros de viagem que estiveram sempre presentes, apoiando-me e ouvindo-me vezes sem conta.

O convite que me foi dirigido por Bernard Vincent e Jean-Frédéric Schaub, o qual resultou numa estadia na École des Hautes Études en Sciences Sociales, em Maio de 2000, como Maître de Conférences Invitée, foi extraordinariamente importante para a prossecução deste trabalho, já que tive a oportunidade de apresentar alguns dos seus primeiros resultados nos seminários por si dirigidos, bem como no seminário conjunto de Sanjay Subrahmanyam e Serge Gruzinski. A estes professores e a todos aqueles que participaram nos referidos seminários, e que tiveram a bondade de aí me colocarem questões e tecer observações e críticas, muito agradeço. S

Do mesmo modo, e para além dos inúmeros colóquios realizados em Portugal, a minha participação num conjunto de conferências e seminários internacionais, como o *Religion and Violence*, organizado por Peter Van der Veer, Ronnie Po-Chia Hsia e Hartmut Lehmann, na Universidade de Amsterdão, a *Annual Conference* da Society for Spanish and Portuguese Historical Studies, na New York University, a convite de Antonio Feros, e mais recentemente, o *Jesuits as Intermediaries in the Early Modern World*,

organizado por Diogo Ramada Curto, no próprio Instituto Universitário Europeu, e *Oltremare. Culture e istituzioni dal colonialismo all'età postcoloniale*, da responsabilidade de Aldo Mazzacane e da Società per gli Studi di Storia delle Istituzioni, de Nápoles, permitiu-me «testar», em diferentes cenários, algumas das hipóteses desenvolvidas neste estudo. E o mesmo se aplica aos colóquios organizados por João Paulo Oliveira Costa e Rosa Perez, nos quais tive a honra de participar.

Estou certa de que o que de bom há nesta dissertação se deve a estes autores e amigos, e ao papel que uns, pela leitura, outros pela leitura e discussão, acrescentando outros a convivência e a amizade, têm desempenhado no meu percurso intelectual, académico, e outro.

Durante o período em que desenvolvi a investigação e a redacção deste estudo, contei com o repetido e importante apoio do Instituto Universitário Europeu, em Florença, sobretudo do Departamento de História e Civilização, que através dos seus docentes e secretários me proporcionaram excelentes condições de trabalho, e apoiaram as sucessivas missões que fui realizando. Nos últimos dois anos, exerci funções de docência no Departamento de História do ISCTE, o que em muito contribuiu, igualmente, para a concretização desta dissertação.

Merecem-me o mais grato obrigado, ainda, o Ministério dos Negócios Estrangeiros e a Fundação para a Ciência e Tecnologia, a Fundação Calouste Gulbenkian, a Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses e a École Française de Rome. Sem as bolsas concedidas por estas instituições, a investigação subjacente a este trabalho não teria sido possível. O mesmo se aplica ao Instituto de Ciências Sociais, onde tive o privilégio de apresentar o curso da investigação, e do qual tenho recebido muito mais do que algum dia poderei restituir.

Na Índia, destaco, agradecida, a ajuda amiga, incansável, das tias Carmita e Manuela, do José Damião e da Maria, e todos os mais «de casa», de Filomeno Vieira Menezes e Antónia Menezes, de Maria Edite Noronha, Peter e Lígia d'Souza, de Joaquim Loyola Pereira e Joey Miranda, dos padres Joseph Velinkar (no Heras Institute, em Bombay) e Nascimento Mascarenhas (no Seminário de Rachol, em Goa), de Chandrakant Keni, mas também dos directores do Historical Archives of Goa. Para além de muitas outras pessoas que não caberia aqui enumerar.

Last but not least, palavras muito especiais para a «família florentina» (o Federico, a Marta e o Luciano, o Miguel, a Pisana e o Gianpaolo, a Marta Craveri, a Mirabelle e o Franco, a Laura) e para a «família portuguesa» (pais, irmãos, tios e primos, e todos aqueles que, não o sendo, sabem que é como se fossem). O Steffen sabe que tudo isto e tudo o mais se deve, em primeiro lugar, a ele.



ÍNDICE

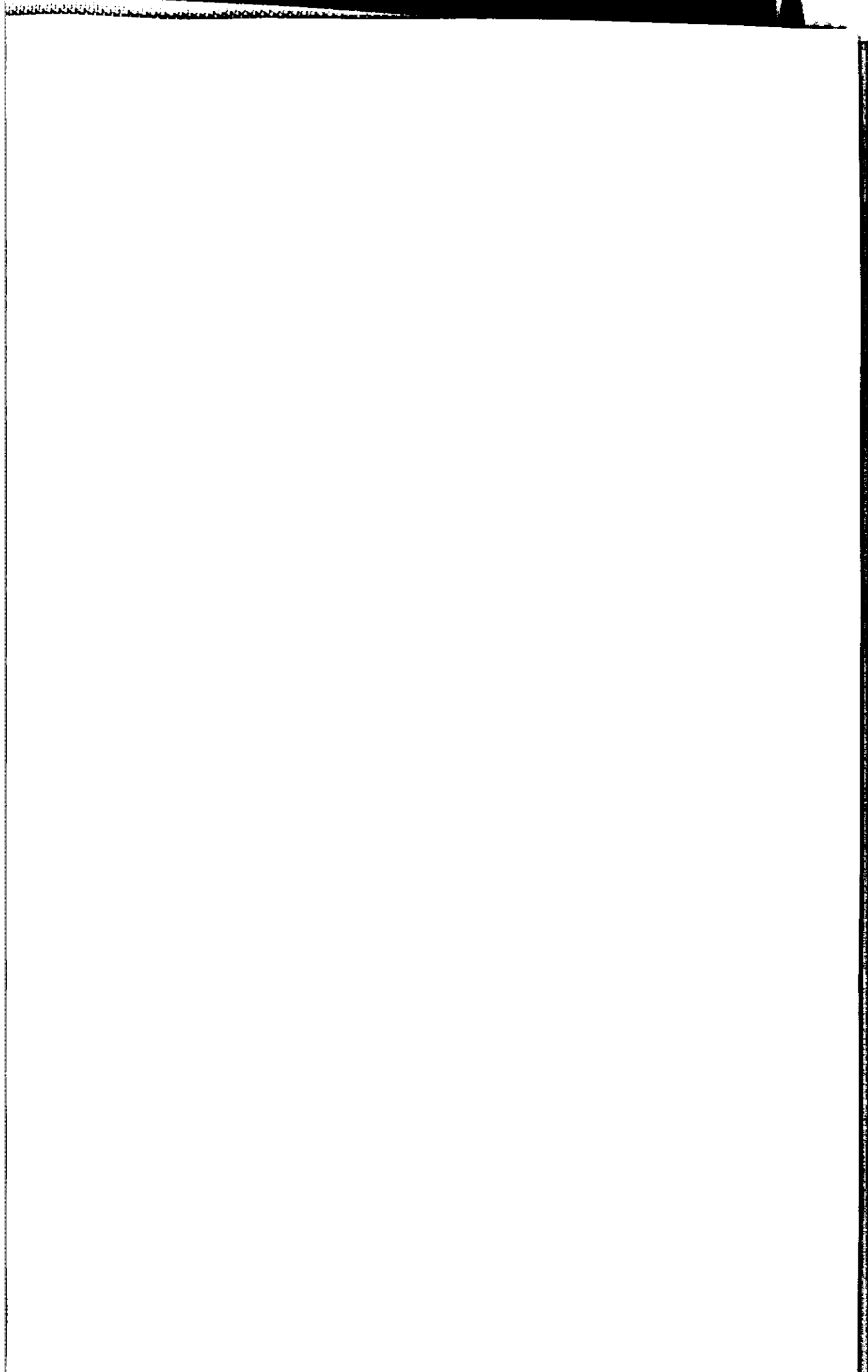
Prefácio	p. v
Índice de figuras e mapas	p. xxiii
Lista de abreviaturas	p. xxv

PARTE I

1. Reforma do reino, reforma no império	p. 3
1. A «crise do império asiático» e a experiência política e cultural quinhentista	p. 7
2. Outras imagens sobre velhos temas: refrações a partir de um enfoque confessional	p. 25
2. Gramática(s) da evangelização	p. 54
1. «Medidas del romano»	p. 59
2. Infiéis, «gentios», e idólatras	p. 80
3. Muçulmanos: guerra e sensualidade	p. 107
3. Traças para a conversão	p. 128
1. «Aparejo y disposición para se reformar y criar otro nuevo mundo»	p. 134
2. Estímulos à conversão e enquadramento da nova identidade política	p. 167
3. Vozes dissonantes, interesses desencontrados	p. 184

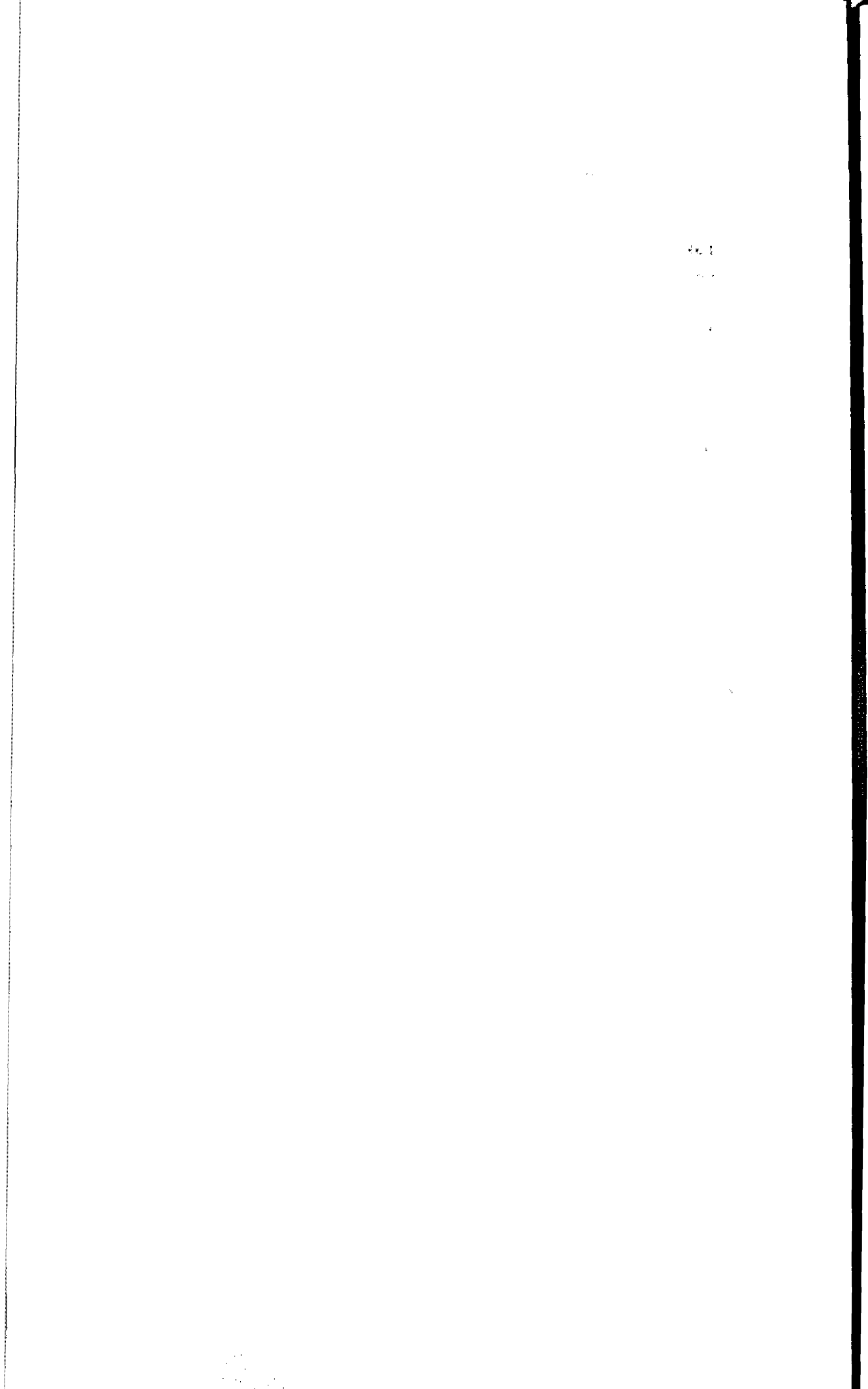
PARTE II

4. Goa antes dos portugueses	p. 197
1. A vida política de Goa em perspectiva histórica	p. 210
2. A organização social das aldeias das Velhas Conquistas	p. 234
3. Territórios sagrados	p. 254
5. Novos templos e novos sacerdotes. A implantação dos religiosos nas aldeias de Goa	p. 281
1. O estatuto institucional e económico dos religiosos	p. 287
2. Modalidades de implantação. Um caso menor na aldeia de Sirula	p. 319
6. Dispositivos de cristianização: moldar a memória, o entendimento e a vontade	p. 342
1. Que métodos missionários em Goa?	p. 352
2. «Esto ha de costar mucho trabajo y sudor a los padres, porque cogen dellos el fruto muy de espacio»	p. 363
3. Milagres e curas como formas de cristianização	p. 394



PARTE III

7. Primeiros avanços: mal-estar, resistência e contemporização.	p. 423
1. Paisagem social e religiosa da ilha de Chorão. Sonhos e ameaças. A primeira presença jesuíta	p. 425
2. Reconstituir a ordem. Cruzes, igrejas e outros emblemas	p. 441
8. O martírio de Cuncolim (Goa, 1583) e outras resistências	p. 477
1. Antes de 1583, na aldeia de Cuncolim	p. 483
2. No palco do martírio	p. 493
3. Periferia e resistência	p. 514
9. Apologias da «verdadeira nobreza». Conflitos de memória, identidade e poder.	p. 525
1. Rotinas institucionais, realinhamentos sociais, invenções discursivas	p. 532
2. Nobreza bramâne ou nobreza charodo?	p. 566
Notas conclusivas	p. 593
Fontes e Bibliografia	. 601



ÍNDICE DE FIGURAS E MAPAS

Fig. 1, p. 61: *S. Silvestre mostrando a Constantino as efígies de S. Pedro e S. Paulo*, Diogo Contreiras, séc. XVI, Igreja de S. Silvestre de Unhos

Fig. 2, p. 65: Entrada triunfal de D. João de Castro em Goa, *Die Portugiesen in Indien: Die Eroberungen Dom João de Castros auf Tapisserien, 1538 – 1548*, Viena, Kunsthistorisches Museum, 1992

Fig. 3, p. 65: Entrada de Carlos V em Anvers, in *La Fiesta en la Europa de Carlos V*, Sevilla, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenários de Felipe II y Carlos V

Fig. 4, p. 99: Ilustrações da oração do Pai-Nosso e do 1º mandamento da *Doutrina Christam* de Marcos Jorge, 1616

Fig. 5, p. 197: Mapa da Índia

Fig. 6, p. 198: Mapa de Goa - Velhas e Novas Conquistas

Fig. 7, p. 209: Reconstrução aproximada das aldeias das Velhas Conquistas no século XVI

Fig. 8, p. 230: «Gente de guerra da terra firme de Guoa», *Códice Casanatense*

Fig. 9, p. 232: Reconstrução aproximada da presença naique nas gancarias das aldeias de Goa

Fig. 10, p. 237: Brâmanes, charodos e sudras nas gancarias das aldeias de Goa

Fig. 11, p. 260: Culto a Santeri nas Velhas Conquistas

Fig. 12, p. 262: Duas principais divindades masculinas nas aldeias de Goa

Fig. 13, p. 299: Reconstrução aproximada da estrutura paroquial de Goa no início do século XVII

Fig. 14, p. 320: Representação de um templo local, *Códice Casanatense*

Fig. 15, p. 336: «Labradores canaris que semeão arroz e trigo, juntos», *Códice Casanatense*

Fig. 16, p. 336: «Ferreiros canaris de Guoa, juntos», *Códice Casanatense*

Fig. 17, p. 349: Detalhe de «Maneira de sacrificio que os gentios fazem aos seus deuses», *Códice Casanatense*

Fig. 18, p. 349: «Cristo flagelado», séc. XVII, Igreja de Nossa Senhora do Cabo

Fig. 19, p. 417: Mapa das invocações das igrejas de Goa construídas até ao século XVIII

Fig. 20, p. 496: Representação setecentista do martírio de Cuncolim, in *Admirabile Vida, y virtudes del santo martir Rodolfo Aquaviva(...)*

2-1-1

1.4

1

1

1

1

1

1

1

LISTA DE ABREVIATURAS

ACL	Academia das Ciências de Lisboa
ACSPF	Archivio de la Sacra Congregazione della Propaganda Fide
AHU	Arquivo Histórico Ultramarino
AJ	Armário Jesuítico
ANTT	Arquivo Nacional da Torre do Tombo
APO	<i>Arquivo Português Oriental</i> (ed. Cunha Rivara)
BA	Biblioteca da Ajuda
BGUC	Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra
BPAP	<i>Arquivo Português Oriental</i> (ed. Bragança Pereira)
BPE	Biblioteca Pública de Évora
Cap.	Capítulo
CC	Corpo Cronológico
CGStºOfº	Conselho Geral do Santo Ofício
Cit.	Citado
CL	Central Library
Cod.	Código
CUP	Cambridge University Press
DHMPPO	Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente (ed. Silva Rego)
DI	Documenta Indica (ed. Josep Wicki)
Doc.	Documento
DRI	<i>Documentos Remetidos da Índia</i>
Ed.	Editado
FCG	Fundação Calouste Gulbenkian
FU	Filмотека Ultramarina
HAG	Historical Archives of Goa
INCM	Imprensa Nacional/Casa da Moeda
L.	Livro
Mç.	Maço
MCO	Mesa da Consciência e Ordens
ML	Manuscritos da Livraria
Mss.	Manuscritos
<i>Ord. Fil</i>	Ordenações Filipinas
p, pp.	Página, Páginas
P.	Parte
PP	<i>Purabhilekh-Puratatva</i>
Res.	Reservados
s. l.	Sem local
s.d.	Sem data
ss.	Seguintes
SV	Colecção S. Vicente
TT	Gavetas da Torre do Tombo
vol.	Volume

PARTE I

A par de uma análise crítica da literatura sobre o período joanino, no capítulo inicial privilegia-se a reorganização político-administrativa do império que ocorreu durante o reinado de D. João III e a reformulação dos fundamentos da relação até então estabelecida pelos reis de Portugal com as gentes que residiam nos diferentes territórios que estavam sob a sua jurisdição. Defende-se, subsequentemente, que essa *refundação* imperial assentou sobre a recuperação do modelo imperial romano realizada no contexto humanista da corte joanina, combinada com a reformulação de velhas linguagens e práticas de alteridade religiosa. Um dos sintomas mais evidentes dessa conjuntura terá sido, precisamente, a tentativa de cristianizar a «Índia», cujo *aparejo y disposición* começam a materializar-se na década de 1530 (tema do terceiro capítulo).

1. Reforma do reino, reforma no império.

«Esfriado o amor e truncada a comunicação». Foi assim que Gianbattista Confalonieri, sacerdote romano que acompanhou o núncio Fabio Biondi durante a sua nunciatura em Lisboa, entre 1592 e 1596, imaginou os sentimentos que uniam os portugueses, instalados em «colónias» distantes, ao rei de Portugal e à sua *cabeça*¹. Não se sabe até que ponto é que Confalonieri conhecia as realidades da difícil relação da coroa de Portugal com os seus súbditos estabelecidos em cidades e territórios que haviam pertencido a outros reis, nas quais os portugueses constituíam apenas uma escassa parte dos seus habitantes. Talvez o secretário estivesse apenas a teorizar, em geral, sobre as vicissitudes dos impérios, estimulado pela sua formação intelectual (tinha lido, intui-se, Giovanni Botero²) e pela própria experiência que a sua proximidade ao governo pontifício - o qual, de certa forma, também tinha as suas colónias - potenciava. Independentemente do seu saber e do seu conhecimento prático, a verdade é que esta sentença tem muito de descrição daqueles que foram períodos não menos do que árduos no relacionamento da coroa portuguesa com os seus domínios asiáticos, tão atribulados que um homem como Gaspar Correia, o qual fora escrivão de Albuquerque e conhecera tempos bem mais áureos, os qualificara de «vivos males»³.

Confalonieri tocou o dedo na ferida. De facto, a dificuldade em gerir, controlar e conservar espaços tão fragmentados quanto eram aqueles que constituíam, sobretudo desde a acção empreendida por Afonso de Albuquerque no Índico, o império português, era sentida por muitos. Embora alguns dos seus territórios se situassem a poucos milhares de léguas, como os arquipélagos dos Açores e da Madeira, verdadeiras colónias de portugueses, ou mesmo de Cabo Verde, um pouco mais afastado (aqueles que Gianbattista associa directamente à capacidade de dominação efectiva exercida por Lisboa), outros, como as cidades de Malaca e de Goa e os territórios que as circundavam pareciam esfumar-se na distância dos meses que o seu

¹ In *Por Terras de Portugal*, 2003, trad. de Marta Duarte. Sobre a importância constitucional da evocação do amor, veja-se, *maxime*, Cardim, 2000.

² No livro primeiro do tratado *Da Razão de Estado*, Botero refere, explicitamente, os portugueses como possuindo um império de domínios desunidos, defendendo, depois, a dificuldade de conservação que estes impérios colocavam. Porém, o autor italiano acaba por considerar que ainda que desunido, o império português tinha condições favoráveis à conservação, sobretudo por as suas partes se poderem ajudar mutuamente (Botero, 1992, p. 6, pp. 12 e ss-).

³ Correia, 1975, vol. 1, pp. 1-2.

contacto com o reino necessariamente significava. Diferentemente das colónias gregas e mesmo romanas, quase todas elas em contacto com o mar Mediterrâneo, o qual servia de principal via de comunicação com as cidades de Atenas e de Roma, as «colónias» portuguesas espraíavam-se por vários mares, cujas ligações eram, já de si, bastante lentas e bem mais complexas – tornando a comunicação, como sugerira Confalonieri, truncada, demasiadamente truncada. Além do mais, a natureza dos dispositivos político-administrativos que a coroa portuguesa podia mobilizar (espelhos de um regime polissinodal que, por muito grande que fosse a vontade política do círculo régio, não tinha capacidade para se metamorfosear), a escassez das suas gentes quando comparadas com as dos espaços que pretendiam dominar, as idiossincrasias dos próprios agentes, cujas expectativas nem sempre coincidiam, tudo isso dificultava mais ainda um ordenamento territorial e humano já de si complexo, quase que tornando o império português num império impossível, tal como ele chegou a ser qualificado por alguns historiadores⁴.

Essa mesma complexidade, diversidade e lentidão - essa impossibilidade -, obstaram a que Lisboa fosse capaz de desempenhar o mesmo papel que Atenas ou Roma, outrora, ou que mesmo Veneza, que lhe precedera, tinham desempenhado em relação às suas respectivas colónias. Apesar de constituir inquestionavelmente o centro do império português, tanto pela sua posição geográfica, quanto pela preferência que D. Manuel por ela demonstrara, aí situando os principais organismos da administração imperial⁵, Lisboa teria de delegar noutros centros, noutras *cabeças*, parte das funções de coordenação que, não fora a distância e tudo aquilo que ela comportava de esfriamento no «amor e na comunicação», possivelmente concentraria em si mesma. Em particular, Lisboa teria na futura Goa, cada vez mais uma réplica sua, a cidade que, promovendo a mítica *translatio* para Oriente, seria o segundo pólo de um império que se pretendia maior do que o de Alexandre ou o de Augusto⁶.

Sobre o que Confalonieri realmente sabia da história recente da monarquia portuguesa pouco mais se dirá. Na realidade, as suas reflexões não incidem directamente sobre o

⁴ Thomaz, 1993, *passim*; Fernandez-Armesto, 1996, p. 250.

⁵ Veja-se, a esse propósito, e *maxime*, Senos, 2002.

⁶ Seria interessante aferir o impacto que os *Livro das Antigualhas da Itália* e o *Da fábrica que falece à cidade de Lisboa*, de Francisco de Holanda, terão tido na imaginação/construção dessa outra capital. Recordo, a propósito dessa vontade de replicar noutros espaços a Europa, o belíssimo texto de Alphonse Dupront, «Espace et humanisme», de 1946, recentemente editado numa colectânea com o sugestivo nome *Génese des temps modernes*, 2001.

império português, mas sim sobre a sua primeira *cabeça*. Além disso, o clérigo italiano escreve somente em finais do século XVI, numa altura em que, por circunstâncias variadas e familiares, o cenário interno, imperial, e geopolítico voltara a alterar-se – tendo Lisboa perdido, mais uma vez, a sua anterior centralidade, e o império conhecido novas venturas e desavenças. Meio século passara já sobre as primeiras tentativas de reorganização político-administrativa do império português segundo os moldes de outras concepções imperiais, e, com elas, sobre a primeira reorganização da sua dimensão asiática a partir de Goa. É sobre esse outro período – em que já outros sujeitos assinalavam os problemas que a distância podia suscitar⁷ - e sobre essas outras experiências que incide este primeiro capítulo.

Nele procurar-se-á aceder aos contextos sobre os quais assentaram as tentativas de resposta às novas necessidades de organização de territórios mais e mais descontínuos conquistados, dominados, ou ambicionados pelos portugueses, bem como às necessidades geradas pelas alterações geopolíticas que se foram verificando no Índico, as quais interferiram, desafiando-os, com os interesses lusos. Desde a rotação asiática de Suleimão aos novos interesses de Ismail I, até às conquistas de Babur, para apenas referir os três grandes poderes islâmicos com que os portugueses tiveram de comunicar; mas também os contextos do Decão e do Sul da Índia, o império de Vijayanagar, a economia do Índico oriental e a sua articulação com as águas ocidentais⁸. A par destas, outras urgências, algumas próprias ao reino, outras comuns ao contexto europeu, de entre as quais se destacam a ruptura de Roma com Lutero e o subsequente Concílio de Trento, a eleição de Carlos de Habsburgo como *Carolus V*, a conquista do México por Hernan Cortés e do império inca por Francisco Pizarro, a descoberta das minas de Potosí, a crescente convicção de que os mares eram livres e de que o direito ao domínio sobre a terra devia assentar sobre outros critérios que não, e apenas, a partilha sancionada pela internacionalmente fragilizada igreja (ou seja, sobre o estabelecimento de gente, de casas, pelo cultivo da terra), contribuíram para que a percepção do império português se alterasse⁹.

O lançamento dos pilares para novas arquitecturas imperiais - a reorganização

⁷ E é de assinalar esse magnífico parecer dado a D. João III, e transcrito por Maria Leonor Garcia da Cruz, no qual são discutidas de uma forma muito lúcida os problemas que podiam acompanhar a dominação imperial portuguesa na Índia, caso esta prosseguisse (Cruz, 1997b, pp. 169-188).

⁸ Sobre o impacto das alterações geopolíticas nos mares do Índico sobre a configuração do império português, cf., entre outros, Subrahmanyam, 1990 e 1995, Ptak & Rothermund, 1991, Tracy, 1990 e 1991, Curto, 1998c.

⁹ Infelizmente, são quase inexistentes os estudos que analisam o impacto e a recepção que estas experiências terão

político-administrativa do império, a reformulação dos fundamentos da relação até então estabelecida pelos reis de Portugal com as gentes que residiam nos diferentes territórios que estavam sob a sua jurisdição (de um domínio eminente para o exercício efectivo do *imperium*), a possibilidade de uma ainda maior expansão territorial, a sua reconstituição material e simbólica¹⁰ - só pode ser plenamente compreendido, a meu ver, depois de evocados estes contextos. O que relembra uma carta, a qual é aqui enxertada por aquilo que ela simboliza. Refiro-me a essa singular carta enviada pelo cardeal Gaddi a D. João III, na qual a dignidade eclesiástica refere os planos para um palácio que era «secondo il parer delli principali Architetti d'Italia (...) il piu bello, et meglio inteso che sia stato mai»¹¹. Assente sobre um palácio virtual e um império imaginado, pretenderia D. João III apresentar-se como um imperador *a la romana*, como Carlos V, seu cunhado, já alcançara ser? Terá o rei efectivamente desejado ser recordado como senhor de um grande império (não só marítimo, mas também territorial) sobre o qual procurara exercer uma dominação política efectiva (potenciada por um oficialato e por ordenanças cada vez mais eficazes no exercício da autoridade e do controlo, e por um direito unificador) social e culturalmente homogeneizadora (inventada pela extensão do Cristianismo, da sua civilidade, das suas línguas, a todos os lugares) - similar ao império de Augusto? O facto de a Índia desempenhar o papel de troféu *all'antica*, contraponto que o imperador europeu, só plenamente satisfeito com o seu «novo mundo» depois das descobertas de Potosí, não pudera ainda ostentar, aponta, de certa forma, nesse sentido.

A hipótese desenvolvida neste capítulo é a de que a tentativa quase utópica de cristianizar a «Índia» constituiu um sintoma de tal traça. Assumindo-a como o mais importante *dominium* do reino *extra territorium*, tanto do ponto de vista económico e financeiro, mas também do ponto de vista político, social, e simbólico, na «Índia» seriam experimentadas novas modalidades de *imperium* que, a terem sucesso, podiam

tido sobre a configuração do império português.

¹⁰ Tais gestos não só *materializaram* um novo ambiente político e intelectual e uma cultura política que era, por assim dizer, distinta da que caracterizara a cena política anterior, como também tornaram possíveis a sua constituição futura. Por um lado, eles estiveram inegavelmente vinculados aos movimentos de reforma intelectual e moral que mobilizaram as elites europeias desse período, à fragmentação religiosa do mundo europeu e crescente conflitualidade interna que lhe está associada, à ameaça da expansão islâmica; para além de, claro está, algumas circunstâncias que eram específicas à experiência portuguesa. Por outro, estas experiências forjaram esses mesmos movimentos, fixaram a fragmentação religiosa e radicalizaram o próprio entendimento da expansão islâmica, reflectiram-se numa nova auto-consciência da própria identidade cristã.

¹¹ São estas as palavras utilizadas pelo cardeal numa carta ao mesmo D. João III, na qual lhe enviava os planos do referido palácio (ANTT, CC, P II, Mss. 242, n°25). Infelizmente, não há vestígios dos referidos planos.

ser replicadas noutros lugares¹².

Contudo, a maior parte da historiografia não identificou tais *sinais* como *sintomas* de uma outra coerência imperial, nem valorizou as suas consequências políticas e sócio-culturais como tendo sido reveladoras e estruturadoras, a um mesmo tempo, da experiência imperial portuguesa¹³. Daí que se torne necessário submeter a uma análise crítica os modelos dominantes aos quais a literatura tem recorrido para analisar este período (1. *A «crise do império asiático» e a experiência política e cultural quinhentista*). As pré-compreensões que eles instituíram ocultaram a visibilidade dessa outra configuração política e os seus possíveis – e insuspeitados? – significados. Depois desta crítica, prosseguir-se-á identificando alguns desses *signos* que, a meu ver, evocam outros *significados* (2. *Outras imagens sobre velhos temas: refracções a partir de um enfoque confessional*). De facto, esta investigação assenta sobre a convicção de que essa outra «realidade» foi tão ou mais estruturante da experiência imperial portuguesa – estando directamente associada à sua conservação e à sua durabilidade a níveis tão profundos quanto são hoje as constituições culturais de muitos dos lugares sobre as quais incidiu – do que as experiências que ocorreram durante as primeiras décadas de Quinhentos.

1. *A «crise do império asiático» e a experiência política e cultural quinhentista*

A mais poderosa de entre as pré-compreensões que persistem na historiografia sobre o império de Quinhentos é aquela que biparte o governo de D. João III em dois períodos, um mais positivo, e um segundo, mais negativo. No geral, a literatura associou o início deste segundo período à instituição da Inquisição no reino de

¹² Seria interessante iniciar uma análise comparativa sistemática, e sincrónica, das experiências de dominação ibéricas, durante essa conjuntura (tal como ensaiou, num estudo que merece continuidade, Eulália Lahmeyer Lobo, em 1955, como o seu *Administração Colonial Luso-Espanhola*). Por outro, conhecer bem a experiência goesa pode ser fundamental para traçar a genealogia de certas modalidades de enquadramento desenvolvidas noutros lugares da monarquia portuguesa (como Renato Raminelli também defendeu recentemente, 2001, pp. 227-247); ou, inclusive, para relativizar a «novidade» de alguns dos dispositivos traçados, dois séculos depois, pela coroa britânica no espaço indiano. Veja-se, a esse propósito, e para o caso americano, John H. Elliott (1992, pp. 365-382). Por fim, ainda que não de menor importância, é bastante provável que a experiência no reino do Congo tenha sido, essa sim, uma das principais fontes de inspiração das experiências posteriores.

¹³ Refiro-me, em concreto, à tese desenvolvida por João Paulo Costa e Vítor Rodrigues, para quem o reinado de D. João III é menos interessante do que o reinado de D. Manuel (Costa & Rodrigues, 1992, pp. 161 e ss.), tese que os mesmos autores têm revistos em trabalhos mais recentes.

Portugal, recorrendo a este evento para (ou, como poderia sugerir Adriano Prosperi, profetizando *a posteriori*) explicar o futuro retrocesso político, social e cultural do reino¹⁴. A sincronia estabelecida entre este processo, um conjunto de tensões vividas no reino, e a «crise do império asiático», foram suficientes para sedimentar a imagem de uma segunda metade do século XVI caracterizada, sobretudo, pela crise.

A meu ver, não só o conceito de «reforma» - e essa persistente necessidade de reformação vai ser uma expressão utilizada, por exemplo, por D. Jorge Themudo, arcebispo de Goa, em 1569 - se adequa melhor à cultura política e aos eventos ocorridos durante aquele período, como ele deve ser discutido à luz das objecções teóricas que Prosperi colocou a propósito do caso italiano e que têm sido amplamente analisadas pelos historiadores que investigam os processos de «confessionalização» (e correspondente disciplinamento social) das variadas monarquias europeias quinhentistas e seiscentistas, católicas ou reformadas¹⁵. De acordo com o historiador italiano,

«la triade Riforma (protestante) – Rivoluzione – Mondo moderno costitutiva allora l'indiscussa rete concettuale di decifrazione del percorso storico, la segnaletica essenziale per orientarsi, per stabilire i valori e i disvalori, per attribuire a ogni nazione il suo posto nel percorso della civiltà»¹⁶

e terá sido também essa a grelha que filtrou boa parte das construções e interpretações históricas sobre a segunda metade do século XVI em Portugal. Demonstrar de que forma esta refacção, ela mesma historicamente construída, se entranhou nas leituras historiográficas do império português quinhentista (tornando sistematicamente visíveis algumas situações enquanto outras permaneceram, inexoravelmente, na obscuridade), e desmontá-la, é, então, um dos propósitos que aqui se persegue.

Raras vezes o conjunto de alterações normativas e político-administrativas que ocorreram durante o reinado joanino foram consideradas pela historiografia que tem por objecto o império português quinhentista como a implantação (naqueles espaços identificados como «capazes» de o receber) de um plano de reconstituição política, social e cultural, que visava criar tanto no reino quanto no império, condições que permitissem uma verdadeira cristianização da sociedade e, consequentemente, a

¹⁴ Prosperi, 1996, pp. xv-xvi.

¹⁵ Sobre estes, veja-se bibliografia mais adiante.

¹⁶ Prosperi, 1996, p. xvi.

conservação política das mesmas. Revelando estar em curso, também em Portugal, um processo de «confessionalização» da monarquia. Do ponto de vista imperial, e até porque associado ao reviver do modelo imperial romano, esta traça desafiaria o até então dominante plano de controlo de pontos-chave das rotas mais apetecidas do Índico, dos mares da China e do espaço africano¹⁷, enquadrando essas alterações que viriam a ser qualificadas por Gaspar Correia como tendo um «sabor a ferro»¹⁸.

Consentâneas com a leitura de Gaspar Correia têm sido, aliás, as imagens dominantes na historiografia. Esta tem inventariado a proliferação de possibilidades de expansão resultante da ampliação dos territórios e da multiplicação de experiências que ela implicou, assim como das respostas que se perfilaram entre os cortesãos portugueses, constituídos em «contra-correntes» aos projectos manuelinos, das quais o próprio círculo de D. João III faria parte¹⁹. A literatura tem demonstrado que as respostas oscilavam entre dar primazia aos territórios da Índia ou às praças africanas (ambas na mira dos poderes muçulmanos), ao mesmo tempo que ia emergindo, timidamente, e em resposta aos investimentos que os castelhanos estavam a fazer nas Caraíbas, no México e pouco depois no Perú, e sobretudo às ameaças francesas, uma hipótese brasileira. Ao nível político-administrativo, as opções da coroa portuguesa balançaram entre a centralização e a partilha de poderes com os restantes corpos directamente envolvidos na empresa - nobrezas, mercadores, eclesiásticos, soldados. No campo religioso, cultural e social, houve quem defendesse, na senda do princípio *cujus regio eius religio*, uma progressiva hegemonia cristã que excluía a presença física de outras confissões no espaço sob jurisdição portuguesa (não só os muçulmanos e os judeus do reino e conquistas, mas também os «gentios», que, não podendo ser expulsos, tinham de ser convertidos); ou, quem, em contrapartida, preferisse a prossecução de uma política de convivência de grupos religiosos distintos sob a tutela do poder cristão, a qual, mais a mais, correspondia à preservação da teoria estatutária como moldura jurídica das relações estabelecidas entre a coroa portuguesa e tais comunidades²⁰.

¹⁷ Com a excepção do caso brasileiro, para o qual é consensualmente reconhecido a *inventio* administrativa dos governantes da época, levando Vicente Tapajós a concluir que D. João III «era o tipo do monarca administrador», o que se revelava nas tentativas de reconhecimento dos problemas do reino, aos quais dava, depois, uma solução (Tapajós, 1956, II, p. 11).

¹⁸ Correia, 1975, vol. 1, *idem*.

¹⁹ Thomaz, 1991a; Subrahmanyam, 1995; Santos, 1999. Estes autores referem-se quer ao projecto pessoal de D. Manuel que via no continente indostânico uma plataforma de apoio para a prossecução de outros objectivos, quer ao chamado «grupo de Cochim» que propugnava uma relação meramente comercial - e por isso, pragmática - com estes territórios e as suas gentes.

²⁰ Ao longo deste texto utiliza-se o conceito de comunidade que Francisco Suárez tematizou, o qual reflecte, evidentemente, boa parte do entendimento da época. Nele se incluem as comunidades menores (cidades,

Muito embora o elenco de problemas seja, em si mesmo, revelador da tensão existente entre dois modelos políticos distintos, as opções privilegiadas pela coroa portuguesa foram geralmente entendidas pela historiografia como o «fruto de compromissos, mais do que da concretização de um plano preconcebido»²¹.

E porque não um plano preconcebido, quando, nessas décadas centrais do século, o cortesão, humanista e viajante Francisco de Holanda, protegido de D. Catarina de Áustria e do próprio rei, expunha a tese de que a acção devia derivar da ideia, num enunciado de claríssima matriz neoplatónica? Quando tantos e tantos neoplatónicos exaltavam a capacidade inventiva do sujeito?

Talvez porque recorrentemente se tenha atribuído ao *Venturoso* o ónus da criatividade imperial, acabando por constituir as experiências posteriores como reacções ou ajustamentos aos projectos manuelinos. E não como alternativas conscientemente assumidas pelos grupos que as incarnaram, vinculadas a modelos referenciais distintos, imaginações imperiais mais ambiciosas. Talvez porque se pense, demasiadas vezes, que D. João III era «hesitante, mas pragmático, muito menos eivado de ideologia que seu pai», aqui descrito por Luís Filipe Thomaz²². Que era um governante sem grandes planos de acção. Talvez por se resistir em atribuir a governantes quinhentistas ibéricos (e sobretudo portugueses) aquilo que a historiografia tem defendido como apenas ocorrendo em períodos posteriores - essa *inventio*, essa imaginação/construção da realidade político-social a partir do auto-proclamado centro - mesmo quando a demonstração dessa faculdade não pôs em causa o modelo político dominante, o qual concebia os príncipes como meros administradores da «cousa publica», da realidade pré-existente, dessa ordem natural e imutável. Nem sempre os historiadores têm sido sensíveis ao feixe de contradições que torna as experiências políticas e culturais quinhentistas tão espessas, tão renitentes a uma decifração, e por isso mesmo, tão fascinantes.

províncias, pequenos reinos) e as comunidades maiores (monarquias compósitas e impérios). No século XVI, a monarquia portuguesa revia-se neste último tipo englobando, por sua vez, várias comunidades menores (caso, por exemplo, dos territórios e gentes de Tiswadi, Salcete e Bardez). Veja-se, a propósito deste conceito e da sua articulação com os enunciados «patria natural» e «patria nacional», o sugestivo artigo de I. A. A. Thompson, 1995, pp. 125-159.

²¹ Thomaz, 1991a, p. 205. Tanto os artigos de Luís Filipe Thomaz, «L'idée impériale manueline» e «A «Política Oriental» de D. Manuel I e suas contracorrentes» (1990, 1991a), bem como o livro de Sanjay Subrahmanyam, *O Império Asiático Português* (1995) sistematizam este conjunto de ideias e de tópicos.

Algumas das conclusões desenvolvidas por Sanjay Subrahmanyam em trabalhos antigos resultam, a meu ver, desse posicionamento. E muito embora o autor tenha mitigado, recentemente, algumas das interpretações então propostas, é o seu eco que continua a fazer-se sentir no senso comum historiográfico. Em *O Império Asiático Português*, um texto de síntese de grande circulação, que, por isso mesmo, é particularmente estruturante, Subrahmanyam descreve a energia que fez mover a empresa ultramarina como uma função da interacção dialéctica entre facções cortesãs distintas e da influência que cada uma delas tinha sobre os mecanismos de decisão política²³. Teria sido a combinação entre a diluição da energia anteriormente manifestada por estas facções, articulada com o clima que se vivia na corte portuguesa durante esse mesmo período²⁴, bem como a existência de situações exógenas desfavoráveis, a explicar que na Índia se experimentasse, cerca de 1540, um impasse²⁵.

Esse impasse, essa «crise» - denominação que o Subrahmanyam coloca entre aspas, denunciando a dificuldade em lidar com o poder descritivo do conceito -, verificava-se, simultaneamente, na corte lisboeta e no império. Para explicar a crise na corte joanina, o autor adere ao esquema proposto por Silva Dias, reproduzindo o *topos* segundo o qual o reinado joanino se dividia num período mais moderno e «laicizante» (de protecção aos humanistas, de reforma da Universidade), e num período de reacção conservadora e «religiosa» (emblemático pela Inquisição e perseguição a esses mesmo humanistas, e pela chegada dos jesuítas)²⁶. A estas alterações de sentido antagónico que se teriam verificado na corte portuguesa acrescia a grave crise financeira, reforçada pela contracção dos valores das trocas realizadas na Carreira da Índia, e pela quebra nos direitos alfandegários de Ormuz e de Malaca, principais fontes de rendimento no império asiático.

As dificuldades sentidas na «Índia» justificaram que, na metrópole, muitos se questionassem (num prolongar, ainda, das velhas oposições que se tinham feito sentir na corte do príncipe perfeito?) sobre as vantagens inerentes à presença da coroa

²² Thomaz, 1995, p. 483.

²³ Subrahmanyam, 1995, cap. 3 e p. 113.

²⁴ Mais do que uma «reacção proselitista», como a denomina António Hespanha (Hespanha, 1995a, p. 41), dever-se-ia falar de uma rotação confessional.

²⁵ Mais recentemente, Subrahmanyam tem vindo a rever as posições que assumiu neste texto inicial.

²⁶ Subrahmanyam vincula-se aos estudos de Silva Dias publicados em 1969 e 1988, os quais serão retomados mais adiante.

portuguesa naqueles territórios, quando existiam outras frentes (as tradicionais praças africanas, aparentemente mais conformes ao *ethos* nobiliárquico ainda dominante) nas quais se podia continuar a investir²⁷. Nessas discussões – estudadas por Maria Leonor Garcia da Cruz – tornava-se claro que para alguns grupos as dificuldades de controlo do oficialato português, os projectos pessoais dos próprios governadores nomeados pela coroa, os conflitos de alianças que eles podiam estimular, bem como os crescentes perigos militares que as transformações dos contextos geopolíticos revelavam, tornavam pouco viáveis, económica, política e militarmente, a conservação dos espaços indianos até então conquistados²⁸. Para a maior parte destes grupos, a «conquista» em África estava muito mais de acordo com as expectativas próprias ao seu grupo, do que a Índia poderia algum dia significar. A existência de debates similares, nas décadas seguintes, na corte portuguesa e entre os agentes *in loco*, contribuiu para sedimentar a perplexidade dos historiadores em torno à opção pela Índia.

Não negando as inquietações que dilaceravam a corte joanina em meados do século XVI, Luís Filipe Thomaz considera, em contrapartida, que a verdadeira crise da Índia se tornou visível algumas décadas mais tarde, na conjuntura de 1565-1575, a qual seria mais de cariz político e militar do que económica e financeira²⁹. Thomaz não discute directamente a situação que se vivia na corte portuguesa durante esse período (o fim da regência do cardeal D. Henrique e o início da governação directa de D. Sebastião), nem sequer os desequilíbrios que aí se verificaram (nomeadamente a rotação africana encabeçada por este último). Remete, ao invés, para a alteração dos equilíbrios políticos locais o desajuste anunciado de algumas estruturas institucionais do Estado da Índia. Esse desajuste justificaria que, como aconteceu durante o vice-reinado de D. Luís de Ataíde (1568-1571), se repensasse a localização do seu centro político. A cidade de Goa, após a perda da centralidade comercial e financeira resultante do desvio do tráfico de cavalos, parecia incapaz de gerir o novo xadrez territorial, económico e humano que tinha sob sua jurisdição. O impacto da batalha de Talikota, em 1565, e a progressiva queda de Vijayanagar, o cerco de Goa, em 1570-1571, bem como a evidente alteração para leste dos interesses económicos dos portugueses, os quais privilegiavam, cada vez mais, as zonas de «fronteira»,

²⁷ A qual materializava, mais uma vez, a oposição entre dois modelos de expansão (os mesmos indexados, já, no tempo de D. Manuel), um militar e nobiliárquico, o outro mercantil.

²⁸ Cruz, , 1997a, 1997b.

²⁹ Thomaz, 1995, pp. 481-520.

evidenciavam estes novos estados de alma, suscitando uma outra vaga de pareceres com projectos de reordenamento do Estado. Ou do seu abandono. Deles emergiria, nomeadamente, a proposta de tripartição jurisdicional, mantendo Goa como cabeça, com um vice-rei, e com dois governadores, um responsável pela costa africana oriental, um outro, instalado em Malaca. Embora tivesse chegado a ser efectuada, esta reforma acabaria por fracassar, resultando, em todo o caso, numa gradual autonomia de Malaca, a mais directa competidora da cidade goesa³⁰.

Apesar da divergência de base no que respeita à cronologia da «crise», a algumas das suas causas, e à sua natureza, as propostas de Luís Filipe Thomaz e de Sanjay Subrahmanyam (sobretudo depois de associadas às anteriores demonstrações de Vitorino Magalhães Godinho³¹) contribuíram para cimentar a imagem de que desde meados do século XVI até os seus finais, o Estado da Índia conheceu a crise³². Tais observações resultam, em parte, de ambos os autores privilegiarem as experiências geopolíticas, económicas e financeiras (mesmo quando abordam questões político-administrativas) naqueles espaços, à luz daquilo que elas tinham significado durante o período manuelino. Relegando para segundo lugar, ao mesmo tempo, as transformações sociais e culturais, e até políticas, que estavam a ocorrer tanto no reino quanto no próprio Estado da Índia, as quais acabariam por atribuir a este último, e no seu seio, aos minúsculos territórios de Goa, um estatuto singular. Importaria ver, aliás, até que ponto a percepção do seu futuro estatuto constitucional não oscilou entre a compreensão daqueles domínios como extensões do reino de Portugal (como províncias), como colónias (no sentido clássico do termo), ou, em contrapartida, como

³⁰ Em contrapartida, Subrahmanyam identifica para este mesmo período, a emergência de um modelo de expansão mais territorial do que marítimo, motivado pela queda de Vijayanagar e pelo vazio de poder nas áreas vizinhas de Goa que esta motivara, mas também, pela recepção dos modelos imperiais espanhóis e mesmo locais, e pela inevitável «viragem atlântica». É nesse sentido que o autor se propõe a considerar a conjuntura de 1570 a 1610 como «uma fase de reorientação na história dos Portugueses na Ásia» (1995, p. 152). Nesse contexto situava-se, por um lado, a reconfiguração da própria Carreira da Índia através do estabelecimento de um sistema de contratos, sintoma «de que a Coroa desejava livrar-se da responsabilidade do comércio da Rota do Cabo, e mesmo, na medida do possível, da própria navegação» (1995, p. 160); por outro, a crescente percepção territorial do próprio império, a qual se traduzia em expedições cada vez mais frequentes para o interior dos territórios, e na elaboração de projectos relativos a novas apropriações territoriais, como seria o caso dos projectos elaborados pelo bispo de Malaca entre 1580-1601, D. João Ribeiro Gaio.

³¹ Godinho, 1968; 1983, II; 1988. O vocábulo crise tem sido utilizado, também, para analisar a questão que ocorre em 1526, tendo por protagonista Afonso de Mexia, vedor da Fazenda (cf. Livermore, 1994).

³² Estes autores parecem ser devedores das pré-compreensões veiculadas pelos escritos oitocentistas, filiados naquilo que Rui Ramos define como «humanismo cívico», nas suas vertentes de um «republicanismo clássico» (altamente crítico da expansão imperial), e «moderno» e «científico» (redentor de algumas das dimensões desta empresa). Praticamente toda a historiografia produzida neste contexto (sobretudo Herculano e Oliveira Martins) era crítica do reinado de D. João III e da experiência indiana (veja-se Ramos, 1997, e também Cruz, 1998).

uma espécie de reino agregado constituído *ab initio* como tal³³. Sendo que esta última versão potenciava a *apresentação* da monarquia portuguesa como mais uma das «monarquias compósitas» que a Europa desse período conhecia (para o que aponta, aliás, a persistência do título Rei de Portugal e dos Algarves, o qual, como se sabe, não tinha quaisquer consequências institucionais). Em que medida é que essa retórica política teve alguma influência no modo como se foi concebendo o império, ainda não se sabe.

As escassas articulações estabelecidas entre história do reino e história do império – ou o recurso, ao estabelecerem-nas, a interpretações pouco operativas – contribuíram para variadas distorções que, em parte, estão expressas no recurso ao conceito «crise». E embora Thomaz afirme neste e noutros estudos que

«quando se examinam os factos e os documentos, fica-se com a impressão de que alguma coisa mudara na mentalidade colectiva: (...) como se o imperialismo comercial dos primeiros anos tivesse dado lugar a uma espécie de imperialismo da fé que aspirava a fazer do Estado da Índia um poderoso estado católico e de Goa um grande centro eclesiástico, um sólido foco da cultura cristã»,

a verdade é que aí mesmo tal transição é assumida, mais uma vez, como uma manifestação de fraqueza, e não de força imperial³⁴.

A sobrevalorização do papel das facções cortesãs, a imagem dos sucessores de D. Manuel como governantes manietados pelos interesses dos nobres, parece não fazer total justiça, também, às experiências políticas e sociais desta conjuntura. Apesar de ser inquestionável a constituição jurisdicionalista da monarquia portuguesa, está igualmente fora de questão a centralidade (não apenas simbólica) entretanto alcançada pela coroa. A constituição de uma corte joanina povoada por uma nobreza áulica de linhagens pouco conhecidas à qual o monarca atribuiu importantes títulos e mercês, a qual procurou, simultaneamente, constituir uma memória, uma imagética e uma simbólica que justificasse a sua posição – e é inevitável pensar no caso dos condes da Castanheira e de Sortelha, estudados por Luísa Luzio³⁵ –, bem como a elevação do próprio rei, revela bem a tentativa de D. João III se esquivar a alguns dos

³³ Veja-se o clássico artigo de John Elliott sobre a importância deste modelo na constituição política europeia deste período (Elliott 1992, *passim*).

³⁴ Thomaz, 1991c, 1993, 2001. E mesmo no artigo «A crise de 1565-1575» (1995), Thomaz começa por questionar as imagens que a historiografia difundiu sobre a segunda metade do século XVII.

³⁵ Luzio, 2002 (no prelo).

constrangimentos impostos pela tradição constitucional do próprio reino, procurando *reformá-la* de acordo com outras formulações políticas.

Estes e outros sintomas de uma rotação imperial são elencados em vários estudos, inclusive nos trabalhos de Thomaz e de Subrahmanyam³⁶. Em «Premières expériences d'une société coloniale: Goa au XVIe. siècle»³⁷, Geneviève Bouchon refere um conjunto de mudanças políticas e sociais que eram visíveis no comportamento da coroa de Portugal e das elites portuguesas, tanto ao nível do relacionamento étnico, como do relacionamento religioso, as quais seriam indissociáveis da complexificação das estruturas religiosas presentes nestes mesmos espaços, mas também das consequências da política de miscigenação levada a cabo por Afonso de Albuquerque³⁸. Nesse mesmo ano de 1987, imagens semelhantes são registadas na síntese oferecida por M. N. Pearson, no contexto da *New Cambridge History of India*, bem como, e mais recentemente por João Paulo Costa e Vítor Rodrigues, Maria do Rosário Themudo Barata, Ana Cannas Cunha e Rowena Robinson³⁹. Porém, nenhum destes autores declina muito mais sobre os sentidos profundos dessa rotação comportamental (apesar de tanto Barata, como Cunha e Robinson acentuarem a sistematicidade da tentativa de integração religiosa dos indianos, entre as décadas de 1530 e 1560)⁴⁰. Nem a mais recente *História da Expansão Portuguesa*, dirigida por Francisco Bethencourt e K. N. Chaudhuri, avança dados novos sobre esta conjuntura, não alterando, pelo menos a este nível, o conjunto das interpretações existentes⁴¹.

E contudo, e para além dos vários estudos que apontam no sentido aqui proposto, as análises resultantes do projecto dirigido por Nuno Gonçalo Monteiro e Mafalda Soares da Cunha, sobre os vice-reis do império português, corroboram a impressão de que se verificara uma alteração importante no estatuto político-institucional do Estado da Índia, e na forma como ele era percebido na metrópole, nomeadamente entre as principais casas da nobreza, a partir de meados do século XVI e durante a primeira

³⁶ Cf., por exemplo, Subrahmanyam & Thomaz, 1991, no qual os autores abordam as alterações do conceito de império na experiência portuguesa no Índico no século XVI.

³⁷ Bouchon, 1987, *passim*; Pearson, 1987, cap. 5.

³⁸ Pearson, 1987, pp. 99 e ss.; Thomaz, 1991c, pp. 250 e ss.; Marques, 1993a, pp. 217 e ss.; Bouchon, 2000, pp. 257-259.

³⁹ Para além de G. Bouchon e de M. N. Pearson, veja-se, sobre esta conjuntura os estudos de Barata (1995), Cunha (1995), Costa & Rodrigues (1997) e Robinson (1998).

⁴⁰ Uma análise mais detalhada deste problema terá lugar num dos capítulos seguintes.

⁴¹ Bethencourt & Chaudhuri, 1998, vols. I e II.

metade do século seguinte. Cunha e Monteiro mostraram, além do mais, que foi a partir dessa altura que a coroa insistiu na nomeação de membros da «grande nobreza» para os ofícios maiores do próprio Estado da Índia, tornando-se a «nomeação» para o vice-reinado (...) num instrumento da monarquia, no mecanismo encontrado para captar o topo da hierarquia nobiliárquica portuguesa progressivamente menos envolvido no processo militar do Oriente e cada vez mais rendido aos atractivos da corte régia»⁴². Recentemente, Fernanda Olival identificou esta alteração ao nível dos hábitos concedidos pelas Ordens Militares, nomeadamente pela Ordem de Cristo, e as suas conclusões apontam no mesmo sentido⁴³. Em suma, dados recentes, compilados a partir de outras perspectivas, desafiam os modelos anteriormente propostos, os quais assentam, em boa medida, na verificação de um desinteresse dos grupos nobiliárquicos envolvidos na empresa da Índia como sintoma da sua decadência. Se se voltar a Cunha e Monteiro, verificar-se-á que a primeira geração de colonizadores da Índia, os grupos que fizeram a Índia manuelina, não representavam, de facto, a «grande nobreza» da época. Esta apenas se interessou verdadeiramente pelo império oriental quando este, supostamente, estava em «crise», em decadência. Qual seria a lógica (se não suicida) subjacente a tal rotação? Qual a atracção que uma estrutura decadente podia exercer sobre grupos cujo comportamento se revelava tão estratégico? Na realidade, as observações de Monteiro e Cunha obrigam a pensar o Estado da Índia tardo-quincentista como uma estrutura com significados que transcendiam em muito aqueles que presidiram à sua primeira fundação.

O mais provável é que a reforma político-administrativa ensaiada, a partir de 1530, no Estado da Índia, tenha resultado nessa mudança de estatuto e de capacidade de atracção, para além de, elas mesmas, derivarem de alterações mais gerais na percepção do próprio espaço imperial asiático. Esse processo é intuído por Catarina Madeira Santos no final do capítulo segundo de *Goa é a chave de toda Índia*, no qual se analisa o «feito de Goa» durante o período de 1510 a 1530. Aí a autora defende que a opção por Goa significava a opção *de facto* por uma modalidade de presença no mundo asiático de «instalação ofensiva que deveria investir na ocupação efectiva de território e na multiplicação de bases terrestres»⁴⁴. Tal modalidade de instalação implicara o «feito de Goa» (em vez de Cochim, cidade em parte abandonada por representar um projecto imperial que se não desejava prosseguir), a fixação do governo vice-reinal e

⁴² Cunha e Monteiro, 1994, 1995, 2000, 2000a; Monteiro, 2001.

⁴³ Olival, 2002 (no prelo).

⁴⁴ Santos, 1999, p. 148.

das instituições da administração central e local nesse mesmo espaço, a assumpção da cidade como *cabeça* do Estado da Índia. E embora constituísse, de certa forma, a materialização do projecto de Albuquerque, esta institucionalização tinha sentidos bastante distintos daqueles que tinham movido o visionário capitão, até por se tratar de uma alteração generalizável ao próprio reino de Portugal⁴⁵. Até por os *contextos de interpretação* desses mesmos sentidos se terem já alterado.

Em suma, os dados compilados por Santos, Bouchon, Thomaz, Subrahmanyam, Pearson, Costa e Rodrigues, Monteiro e Cunha, entre outros, permitem reconstituir um outro *puzzle*, um *puzzle* no qual se assiste à intervenção constante da coroa, ao ordenamento e reorganização das estruturas pré-existentes, à *constituição* de um novo espaço imperial. Este novo espaço imperial replicaria, na medida do possível, o espaço do reino. Por conseguinte, os agentes da dominação portuguesa deviam ser portugueses, ou simulacros destes (cristãos). As populações súbditas também. Cristãos, falando português, comportando-se de acordo com aquilo que tais designações evocavam. O espaço devia ostentar marcas que o tomassem facilmente reconhecível como extensão da metrópole, e assim o deviam ser as suas instituições – tão autónomas ou tão dependentes da coroa como eram as do reino. O que pressupunha, por um lado, acabar com o tipo de autonomia que até então tinha organizado a presença portuguesa naqueles lugares (o que não obstava à partilha de poderes, agora claramente encabeçada pela coroa). Significava, depois, acabar com a política de mestiçagem, e estimular, em contrapartida, os casamentos com mulheres enviadas do reino (promovendo uma ainda que incipiente «colonização branca» e um progressivo «branqueamento» dos colonos mestiços)⁴⁶. Implicava, ainda, a prossecução de uma estratégia de evangelização das populações locais, de modo a que estas mesmas viessem a constituir um espelho do poder, do príncipe cristão que os governava, e, reflectindo-o, garantissem a sua conservação. Acompanhava-a uma nova disposição da paisagem urbana e rural, cristianizando, «aportuguesando» tanto a cidade de Goa quanto as suas aldeias (os seus bairros centrais, a *povoação* ou *igreja*, reproduziriam

⁴⁵ Embora numa outra perspectiva, a análise de Ana Cannas da Cunha em *A Inquisição no Estado da Índia*, concorre para a revalorização política da referida conjuntura, e para a análise integrada das diversas manifestações que ocorrem nesse período. (1995, cap. 2). Do mesmo modo, a síntese de Kirti N. Chaudhuri, no capítulo «O estabelecimento no Oriente», do 1; volume da *História da Expansão Portuguesa*, dirigida por este historiador conjuntamente com Francisco Bethencourt, aponta para outras cronologias no que respeita ao desenvolvimento de formas de dominação cada vez mais complexas e sofisticadas.

⁴⁶ Veja-se, a esse propósito, e sobretudo Coates, 1998, sem esquecer, naturalmente, o clássico estudo de Germano Correia, 1958-1954, bem como Costa, 1940, e Guedes, 1994.

as aldeias do reino, organizadas em redor da igreja paroquial)⁴⁷. Por fim, o controlo progressivo da estrutura fundiária local, e, a médio prazo, a sua reconfiguração em função de critérios económicos similares àqueles que operavam no reino (a introdução de novos produtos agrícolas e de novas técnicas de cultivo seria um dos aspectos assumidos por esta intervenção) estariam na mira dos colonizadores.

Nesse sentido, se o Estado da Índia se constituiu, formal e juridicamente, com D. Francisco de Almeida (modelado pelas experiências económica e comercial da costa africana e político-militar do Norte de África, pela experiência veneziana no Mediterrâneo e pelo próprio exemplo vizinho⁴⁸), pode bem dizer-se que a sua refundação data desta altura, e que essa reconstituição lhe conferiu traços bem distintos daqueles que eram os dessa não pouco frágil rede entretecida, num primeiro momento, num espaço desconhecido⁴⁹.

Como se justifica, então, que o sentimento de «crise» surja em muita documentação coeva, na correspondência trocada pelos agentes políticos *in loco* com a corte lisboeta, nos relatórios enviados da Índia, a pedido do monarca, ou pareceres elaborados sobre a sua frágil conservação? Que o sentimento de crise seja, por assim dizer, o sentimento dominante?

Essa presença avassaladora tem sido frequentemente assinalada, e é discutida tanto por Sanjay Subrahmanyam, bem como por Maria Leonor Garcia da Cruz, a qual recorre a essa metáfora utilizada na época, «os fumos da Índia», para apresentar as emoções que muitos agentes portugueses expressavam face à situação que estavam a experimentar⁵⁰. E nem é necessário referir que uma breve sondagem pela documentação destas mesmas décadas confirma plenamente tais impressões. São inúmeros os oficiais da coroa portuguesa que utilizam essa terminologia: «destruição», «socorro», «necessidade», «acudir», «falta de gente», «debilidade»,

⁴⁷ A par da construção de igrejas e de outros edifícios civis, de muralhas intermináveis, da escrita de crónicas rememorativas que materializariam nesse lugar a presença de tal rei e da sua «civilidade». Esta remete para estudos desenvolvidos no âmbito da geografia cultural e da sociologia, nos quais se estabelecem conexões importantes entre as noções de identidade cultural e as formas de marcação do espaço (cf., por exemplo, Harris & Lipman, 1980; Claval, 1995; Duncan & Ley, 1994), mas também nos trabalhos que analisam o papel destes marcos espaciais na constituição da memória social (Connerton, 1989).

⁴⁸ Costa & Rodrigues, 1997, cap. 5. Note-se que pouco antes o sistema vice-reinal começara a operar na Catalunha, Aragão e Valência (Elliott, reimp. 1998, p. 84).

⁴⁹ Santos, 1999, pp. 148-149. E essa refundação adquire outros significados quando pensada conjuntamente com a primeira tentativa de implantação no Brasil.

⁵⁰ Subrahmanyam, 1995, pp. 113 e ss.; Cruz, 1998, pp. 11-67.

«deploravel estado»⁵¹, ou mesmo «decadência». E em 1539 é o próprio vice-rei D. Garcia de Noronha, o qual, no ano anterior, pedira um avultado empréstimo à Câmara de Goa para fazer face à situação financeira do Estado da Índia, a escrever uma carta ao secretário de estado António Carneiro sobre «o Governo e decadencia daquelle Estado, por cauza das Armadas, e dos Officiaes da Fazenda Real (...)»⁵². Tópicos e conclusões parecem dar razão a Gaspar Correia quando este afirma, no prefácio ao primeiro volume das *Lendas*, que «os começos das cousas da India forão cousas tão douradas que parecia que nao tinham debaxo ferro que depois descobrião (...) Crecerão males, mingoarão os bens, com que quasi tudo se tornou vivos males»⁵³, e aos historiadores que preferem atribuir a este período a etiqueta «crise».

Face a tais argumentos *a contrario*, como se justifica a insistência de que esta mesma conjuntura pode e deve ser analisada de outra maneira? Quando são os seus próprios «construtores», aqueles que a experimentaram, que a viveram, que a registaram, a defini-la assim? Com que legitimidade é que se pode discordar da sua voz autoral?⁵⁴

A segunda parte deste capítulo procura mostrar, precisamente, a viabilidade da hipótese proposta logo no início destas páginas, e a vantagem em olhar este período como um período de «reforma», e não tanto como um período de «crise». Não se pode negar, como se disse, nem a existência de um sentimento relativamente generalizado de que existiria uma crise, nem mesmo a visibilidade de uma crise em muitos sectores do Estado da Índia. Tais manifestações são incontestáveis, mais a mais quando se recuperam os objectivos que presidiram à instituição inicial desta estrutura política e as expectativas dos grupos sociais que nela estiveram envolvidos. Quando se pensa que o «Estado da Índia» era, sobretudo, uma rede comercial— e era esse, provavelmente, o sentido último do primeiro enunciado. A hipótese de que sob este

⁵¹ Exemplos destes discursos encontram-se na correspondência desta período (ANTT, CC, P I: Mss. 46, nº 21, Mss. 50, nº 40, Mss. 59, nº 91, Mss. 59, nº 109, Mss. 64, nº 4, Mss. 66, nº 37, Mss. 66, nº 99); e inúmeras outras cartas que constam nos Mss. 50, Mss. 64 Mss. 65, Mss. 66 da Parte I do Corpo Cronológico, as quais expressam a fragilidade geopolítica do Estado da Índia, e o receio em relação a um ataque dos «Rumes». Parte desta correspondência será retomada nos capítulos seguintes.

⁵² ANTT, CC, I, Mss. 66, nº 12; Correia, 1975, vol. 4, p. 25.

⁵³ Correia, 1975, vol. 1, pp. 1-2.

⁵⁴ A memória da experiência indiana tal como ela foi tematizada por alguns dos agentes que nelas estiveram envolvidos merece uma reavaliação crítica. Não por ela ter sido menos *verdadeira*: o desencanto emocional que o confronto com uma realidade bem distinta daquela experimentada nos primeiros tempos entrevê-se nas suas palavras. Nesse sentido, a sua verdade é absoluta. Mas não se pode esquecer que o registo dessa experiência foi, também ele, o resultado de parâmetros experienciais localizados, a expressão de parte dos protagonistas de uma ordem que, por circunstâncias diversas, se estava efectivamente a fragmentar, a transformar.

conceito de crise, sob as «realidades da crise», emergiu uma outra proposta imperial, a qual secundarizou a acção dos grupos que tinham sido os pioneiros das primeiras «conquistas» da Índia, as quais tinham *marcado* como suas, torna-se igualmente plausível quando se privilegia um outro enfoque - o enfoque de uma segunda geração que a imaginava de uma outra maneira. Para aceder aos seus significados mais profundos torna-se necessário focalizar, então, o reinado de D. João III⁵⁵, e centrar, por um momento, a sua própria corte.

*
* *

A situação atrás evocada - o da fortuna historiográfica do tópico de que em meados do século XVI ter-se-ia vivido uma crise no Estado da Índia, paralela à crise que ocorria, pela mesma altura, no reino - remete para a necessidade urgente em estudar, a partir de outros pressupostos, o reinado de D. João III, a cultura e a arquitectura política que o caracterizaram, os grupos que aí hegemonizaram os mecanismos de decisão política, as suas atitudes em relação ao império. E contudo, no momento de reconstituir aspectos essenciais para a compreensão de um período tão rico para a história portuguesa e europeia como são as décadas centrais do século XVI, o historiador esbarra na escassez de estudos sobre o mesmo, espartilhado entre a fortuna manuelina da viagem de Vasco da Gama e de Pedro Álvares Cabral e a tragédia da batalha de Alcácer-Quibir. Aparentemente sem grandes feitos nem grandes tragédias, D. João III parece ainda ser lembrado, mais do que por qualquer outra coisa, por ter sido o responsável pela introdução da Inquisição em Portugal⁵⁶.

Apesar da fixação deste imaginário historiográfico ter raízes muito antigas, remontando quer à iluminada *Dedução Chronologica* (...) de José Seabra da Silva,

⁵⁵ É cada vez mais necessário repensar a expansão imperial em conjunto com as estratégias globais da monarquia de Avis: o modo como ela se foi concebendo, como se auto-representou, como se constituiu e se materializou através das mais diversas formas, o modo como é que a própria expansão, de uma certa expansão, foi essencial para a fixação da sua própria *identidade*. Os destinos de um e de outro (da monarquia e do império) estiveram imbricados desde a conquista de Ceuta, e cada vez mais a partir das viagens de Vasco da Gama e de Pedro Álvares Cabral.

⁵⁶ O cenário tende a alterar-se, felizmente. A conclusão do projecto desenvolvido no âmbito do Instituto de História de Além-Mar, da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, por uma equipa dirigida por João Paulo Oliveira e Costa, iluminará, decerto, muitos aspectos relativos ao comportamento dos grupos nobiliárquicos durante este período.

quer à historiografia liberal, onde Alexandre Herculano e Oliveira Martins pontuam como verdadeiros fazedores de um discurso que denigre o governo joanino, até Teófilo Braga e Hernâni Cidade, a sua difusão mais recente vincula-se aos de outro modo magníficos estudos de José Sebastião da Silva Dias, cuja obra privilegia esta época e continua a constituir o seu principal eixo de referência historiográfico. Embora Silva Dias não seja tão crítico em relação ao reinado de D. João III, nem ao impacto que este terá tido sobre a vida política, social e cultural portuguesa como o foram os historiadores oitocentistas, e como vieram a ser alguns dos seus discípulos, as suas propostas reiteram muitos dos contornos da imagem negativa que impende sobre este monarca.

Como já foi anteriormente referido, Silva Dias, o qual aderiu, no final de contas, à tríade interpretativa que Adriano Prosperi recusa, declina a proposta de que o atraso português não só se vinculou aos obstáculos políticos e religiosos, como ainda aos obstáculos epistemológicos que se foram constituindo, a partir do século XVI, com a introdução do Santo Ofício e a protecção régia aos inicianos. Esta tese surge sintetizada no estudo «Cultura e obstáculo epistemológico do Renascimento ao Iluminismo em Portugal», no qual o autor confere, retrospectivamente, unidade às propostas que anteriormente formulara⁵⁷, as quais se vinculavam, por sua vez, às teses de Teófilo Braga e Hernâni Cidade sobre os obstáculos políticos e religiosos que tinham marginalizado Portugal, excluindo-o da assembleia das nações desenvolvidas. Dessa forma, Silva Dias não só permitiu que as propostas anteriores se encadeassem, como lhes acresceu um factor bem mais poderoso: o obstáculo epistemológico. Na realidade, os dados apresentados em estudos anteriores, como *Portugal e a Cultura Europeia* (1954), *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)* (1960), *Política Cultural da época de D. João III* (1969) e *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do século XVI* (1973), serviram de prova e de contra-prova à análise explicativa que Dias desenvolveu neste último artigo. Embora o autor afirme que «foi com lentidão, senão até com relutância, que se passou do irenismo ao contra-reformismo», e considere que «o primeiro não deu uma norma, mas tão só um ponto de referência, na fase primordial do reinado», e «o segundo ficou longe da sua meta em vida deste Rei Piedoso»⁵⁸, o modo como formula o raciocínio encerra uma valorização positiva da primeira atitude (irenista, a do humanismo laico e cristão) e

⁵⁷ Dias, 1986, pp. 41-49.

⁵⁸ Dias, 1969, II, p. 725.

tendencialmente negativa da segunda (contra-reformista, do humanismo católico)⁵⁹.

De acordo com esta hipótese, num primeiro momento D. João III acalentara um sonho humanista e «restituíra em Portugal as letras, que a ignorância de alguns e o descuido dos Príncipes tinham degradadas do Reino», aqui louvado por António Castilho onde, noutros textos, o seria por João de Barros e humanistas do círculo que acompanhava o rei⁶⁰. Distinguiu-se, então, do reinado do seu antecessor, mais virado para ideais militares e medievos do que para os comportamentos cortesãos e renascentistas que D. João III preferiria. Rodeando-se de dinâmicos literatos, o rei não só ficara conhecido pela protecção das artes e das letras, como procurara trazer para o reino dois dos mais importantes representantes do humanismo transalpino e italiano - o próprio Erasmo e, mais tarde, o igualmente representativo Alciato⁶¹.

Contudo, um outro ciclo governativo contribuiu para desfazer o que o monarca se esforçara por entretecer nessa primeira e optimista fase. Em vez da cultura aberta e laica dos humanistas, seriam protegidos aqueles que propunham, ao invés, uma educação refractada por parâmetros religiosos, submetendo-se a coroa às directivas propostas por estes. Embora durante o período joanino vingasse mais um mal-estar e uma má-consciência do que a fixação da *ortodoxia* e da «tranquilidade de consciência cultural com que os responsáveis do Governo e da Administração se atiraram, como a inimigos públicos, contra o humanismo programático italiano e o humanismo cristão cisalpino»⁶², manifestada durante o reinado de D. Sebastião (e antes ainda, sob a regência de Catarina de Áustria e do cardeal D. Henrique), seria por causa das hesitações, das cedências, e dos compromissos joaninos, embora não totalmente por culpa deles, que o vigor humanista não iria vingar estruturalmente, não iria alterar a *forma mentis* nacional, ao contrário do que estava a acontecer na Europa protestante,

⁵⁹ A mesma linguagem estrutura o estudo sobre a vida cultural quinhentista, de António Rosa Mendes, o qual surge no 3.º volume da *História de Portugal* publicada pelo Círculo de Leitores. Este autor recorre à interpretação de Silva Dias, e à ideia do obstáculo epistemológico resultante do ensino contra-reformista, para concluir que o ambiente cultural era «misoneísta, centrado na dominância teológico-metafísica e na soberania das directrizes eclesiais», no qual «não podia desenvolver-se um pensamento filosófico crítico, original e independente - isto é, genuíno» (Mendes, 1993, p. 413).

⁶⁰ Dias, 1969, II, pp. 855-863. Outras sínteses que veiculam semelhantes imagens encontram-se em Rodrigues, 1981, *passim*; Costa, 1988, pp. 439-461. Maria da Conceição Pires Coelho, por exemplo, e a um nível de abordagem completamente diferente, também partilha da mesma ideia de que D. Catarina era «fanática», condicionando os comportamentos do monarca (1987, pp. 36-38).

⁶¹ Note-se que Alciato era um dos principais juristas da escola humanista do direito, o qual preconizava um novo método de estudo do direito romano, expurgado das glosas e comentários, baseado apenas nos textos romanos e bizantinos (Gilissen, 1988, p. 349).

⁶² Dias, 1969, II, p. 912.

essa sim, sintoma da vindoura modernidade. Em Portugal, em contrapartida, o ensino jesuítico e a Inquisição, a censura, imporiam, ainda que sem «optar, programaticamente, por um obscurantismo cultural e/ou científico»⁶³, o catolicismo ortodoxo, os cânones políticos «reaccionários», a «mediocridade» e a «paixão» dos «homens obscuros», pré-anunciando o futuro atraso⁶⁴.

Recorde-se que em *Portugal e a Cultura Europeia*, o autor fora bem mais benévolo em relação aos «homens obscuros» que identificara nos mecanismos de decisão política a partir da segunda metade do século XVI. Nomeadamente em relação ao papel dos jesuítas, de quem afirmou terem sido, apesar de tudo, os responsáveis por «o que de melhor se escreveu, no país, em matéria de filosofia e de ciências, entre 1580 e 1730, aproximadamente»⁶⁵, desmistificando assim a ideia de que a produção intelectual da Companhia de Jesus se caracterizara pelo anquilosamento que contaminava, por conseguinte, todo o sistema intelectual que operara entre a segunda metade do século XVI e o tempo de Verney.

Mesmo assim, foram as imagens negativas de que se gizara, desde o reinado de D. João III, a alienação interna e «as costas voltadas da inteligência pátria à inquietação e aos conteúdos da filosofia e da ciência na Europa», que se verificara durante os séculos XVI e XVII, aquelas que moldaram a percepção historiográfica sobre este período⁶⁶. Tópicos bem próximos daqueles que a historiografia mais recente identificou como vinculados a uma concepção teleológica do processo histórico.

Foi já salientado o impacto estruturante que estas imagens tiveram sobre o modelo desenvolvido por Sanjay Subrahmanyam em *O Império Asiático Português*. Mas a recepção destas propostas condicionou a análise política deste período em muitos outros estudos. É a mesma imagem que se encontra em importantes trabalhos de síntese, caso da *História de Portugal* de Oliveira Marques, cuja enorme difusão foi, durante muito tempo, conformadora do senso comum historiográfico, e, por assim dizer, da memória social⁶⁷. Mas outros textos e outros autores reclamam a dicotomia, a

⁶³ Dias, 1986, p. 42.

⁶⁴ Dias, 1969, II, pp. 997-999.

⁶⁵ Dias, 1953, p. 460.

⁶⁶ Dias, 1983, pp. 261 e ss.

⁶⁷ Marques, 1977, I, pp. 283 e ss., 300-301. Embora considere este rei como não tendo sido «um génio à altura das circunstâncias», bem mais neutra e historiograficamente informada, é a leitura oferecida por Joaquim Veríssimo Serrão, na sua *História de Portugal*, vol. III, 1978, pp. 57-58 ou no artigo sobre este monarca, no

oposição entre dois períodos, por vezes recorrendo a explicações de índole mais psicológica - como o fazem Sylvie Deswarte e Charles-Martial de Witte, os quais invocam a experiência pessoal do círculo familiar restrito do monarca, marcado pela sucessão de mortes em pouco mais do que uma década⁶⁸ - para, quase sempre, replicar o seu sentido negativo.

Desconcertante é verificar que muitos destes autores desconsideraram algumas coincidências cronológicas que desafiam a validade destas propostas. Desde a sincronia cronológica entre a instituição da Inquisição e a reforma da Universidade (1536 e 1537) à posteridade da fundação do Colégio das Artes (1547), inspirado no Collège Royal fundado por Francisco I em Paris, que, segundo Manuel Augusto Rodrigues, era «animado do espírito mais vivo da linha avançada do humanismo»⁶⁹, até ao facto de D. João III e de D. Catarina serem os principais patronos das artes e das letras no reino. Ao mesmo tempo que saudavam o Tribunal da Inquisição. Também o facto de se encontrar na livraria de D. Catarina, uma enorme colecção dos autores interditos, sabendo-se, aliás, que a sua difusão, em Portugal, se processara por intermédio das princesas Áustria (D. Leonor, D. Catarina, D. Joana)⁷⁰, convida a repensar algumas das dicotomias sobre as quais assenta esta interpretação.

Ou seja, mais uma vez – e tal como sucede com a «crise» do Estado da Índia – alguns dados concretos interpelam o alcance dos modelos historiográficos. Apontando, neste caso, para a crescente convicção de que a racionalidade da época assentava sobre pilares distintos daqueles que operam na actualidade, nos quais as oposições reforma-laicismo-modernidade *versus* contrarreforma-ortodoxia cristã-conservadorismo político não faziam qualquer sentido⁷¹.

Focalizado a partir desse outro ângulo, o reinado de D. João III surge como um governo similar, sob muitos aspectos, aos de Carlos V, de Francisco I e de Henrique VIII, ao próprio governo pontifício. Como assinalam os autores que recorrem aos conceitos de disciplinamento social e/ou confessionalização para descreverem o entranhamento entre poder político e poder religioso nos diferentes principados

Dicionário de História de Portugal, dirigido por Joel Serrão, vol. III, (ed. de 1979), pp. 391-396.

⁶⁸ Deswarte, 1991 - note-se, porém, que os restantes trabalhos de Deswarte em muito têm contribuído para desmontar as imagens sobre este período; De Witte, 1986, p. 261.

⁶⁹ Rodrigues, 1981, p. 31.

⁷⁰ Asensio, prólogo à *Comedia Eufrosina*; Deswarte, 1988 e 1992; Jordan, 1993 e 1994; Beato, 1991.

⁷¹ Veja-se, a esse propósito, os trabalhos mais recentes de Fernando Bouza (2000, 2002, este último, no prelo).

europeus (casos de Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling, Ronnie Po-Chia Hsia, Paolo Prodi e Adriano Prosperi⁷²), a religiosidade exarcebada não era um exclusivo dos príncipes da Europa do Sul. Bem pelo contrário, ela era partilhada pela maioria dos príncipes de uma Europa fragmentada, cujo poder parecia estar dependente da traição política dos súbditos que partilhavam uma confissão distinta⁷³. Quer isto dizer que na maior parte das unidades políticas europeias se verificaria uma aliança político-religiosa sobre a qual assentaria o esforço de *(re)cristianização* (de reformação, de reconstituição) dos súbditos e, dessa forma, da própria sociedade política, da *respublica*. Esse esforço parecia ser o único garante da coesão da comunidade política, o que, em águas tempestuosas, permitia conduzir a barca política a um porto seguro. E embora os seus efeitos - e mesmo, as modalidades de concretização desse esforço - fossem substancialmente distintos, não pode deixar de ser evocada, aqui, uma provável similitude de intenções.

Ainda que em jeito de síntese, importa identificar, então, quais foram os passos que se deram nesse sentido durante o primeiro dos últimos reinados dos Avis. O reinado de D. João III.

2. Outras imagens sobre velhos temas: refracções a partir de um enfoque confessional.

Em que é que este outro enfoque pode alterar as imagens que persistem sobre este período, e de que modo é que justifica a substituição do conceito de «crise» pelo conceito de «reforma» ou até pelo conceito de «confessionalização»? Em que medida é que desafia a compreensão historiográfica sobre as experiências imperiais que ocorreram durante este período? Como é que restitui a experiência portuguesa ao seu tecido ibérico e europeu?

Em traços gerais, pode dizer-se que as modalidades ensaiadas para a resolução desse problema que era simultaneamente político, religioso e social, foram semelhantes,

⁷² Cf. Ronnie Po-Chia Hsia, 1989; Heinz Schilling, 1992 e 1994; Wolfgang Reinhard, 1994; Prosperi, 1996, Prodi, 1987, 1991, bem como Palomo, 1997 e 2000 (introd.) e Bergin, 1999.

⁷³ Prosperi insiste nesta ideia para demonstrar que o processo de disciplinamento social que ocorreu na Itália não era, em si mesmo, uma singularidade (1996, p. xi). Note-se que, e a propósito dos métodos missionários utilizados pelos portugueses, nesta mesma época, já Charles Boxer alertara para as similitudes entre os dispositivos utilizados por católicos e protestantes (Boxer, 1970, p. 89)

assentando, em quase toda a Europa, sobre o princípio político *cujus regio eius religio*, sobre a crença de que a hegemonia (do poder, do príncipe) assentava sobre a homogenia (da sociedade, dos súbditos). Muitas destas situações são semelhantes àquelas que caracterizam a experiência - não fora a ele que Vives dedicara, em 1531, afinal, o tratado *De disciplinis?* - política no reino de Portugal durante o reinado de D. João III, tendo constituído, paradoxalmente, o alvo da crítica da historiografia que lhes imputa a responsabilidade pelo próprio atraso português, pela sedimentação de uma rota divergente. Na realidade, depois de se compararem as manifestações político-institucionais e sócio-culturais portuguesas com aquelas que se verificaram nos outros reinos que iniciaram um processo similar de homogeneização religiosa, cultural, dos grupos sociais que partilhavam um mesmo espaço político, esses paralelismos são incontornáveis. E mesmo quando essa identificação não foi ensaiada, tal ter-se-á devido mais à ausência de condições políticas e sociais que permitissem a prossecução destes propósitos, do que à primazia de um humanismo político laico e prematuramente *tolerante*.

Embora o «problema religioso» português fosse de natureza distinta (mais do que a fragmentação entre católicos, luteranos, calvinistas, no reino português verificava-se a oposição cristão/judeu, e no império, cristão/muçulmano e cada vez mais cristão/«gentio»), e o seu problema político fosse, simultaneamente, mais simples (o território e a população do reino de Portugal eram relativamente diminutos quando comparados com as restantes monarquias continentais) e mais complexo (os seus espaços imperiais e as suas gentes eram demasiado vastos para as possibilidades de extensão deste modelo político a todas as suas partes)⁷⁴, as questões que se colocavam à monarquia portuguesa eram, de certo modo, semelhantes. Daí que não surpreenda que, fosse «durante el período de los últimos representantes de la dinastía de Avis - Juan III, Sebastián y el cardenal Enrique - cuando se dan los pasos más significativos en la formulación de una política de tono confesional, siguiendo una tendencia que, a partir de 1540, se verifica en los diferentes ámbitos religiosos de la Europa occidental»⁷⁵, como assinalou na sua dissertação de doutoramento, Federico Palomo.

⁷⁴ Como se verá, essa coexistência de frentes viria a ter um impacto interessante sobre a teorização da «guerra justa» e as intertextualidades estabelecidas entre esta e o relacionamento com as populações religiosamente divergentes. Por outro lado, o papel dos reis ibéricos, nesse cenário de fragmentação, eleva-se aos olhos de Roma, revelando-se, para o caso português, um curioso *trade off* entre benefícios concedidos por Roma no que respeitava a expansão ultramarina, as tentativas de controlo da discriminação exercida, no reino, contra os judeus e cristãos-novos, e os benefícios que Roma detinha no próprio reino, o qual, frequentemente, resultou em não pequenos conflitos entre a coroa portuguesa e o pontífice romano.

⁷⁵ Palomo, 2000, pp. 42-43. Veja-se, a esse propósito, as instruções dos embaixadores em Roma, a

Se no mundo católico o último responsável pela fidelidade religiosa dos povos era o pontífice, cabia a cada príncipe prover o seu território de meios que a garantissem. A explosão de uma tratadística que legitimava, através da combinação de autoridades antigas (patrísticas e outras) e clássicas (na linha de Maquiavel), o reforço do poder do príncipe, constituindo-o como o único vértice do corpo político, quase sempre exaltando a identidade cristã (católica, luterana, calvinista ou anglicana, conforme os casos), deve ser entendida nesse sentido. E essa tratadística assentava sobre algumas convicções - de que ao príncipe não só cabia prover pela conservação política da sociedade, como também pela salvação dos seus súbditos; de que os inferiores (neste caso, os súbditos) deviam imitar os seus superiores (neste caso, o príncipe); de que cada um tinha capacidade de se comportar virtuosamente, de acordo com as funções que desempenhava na sociedade.

Apesar de esta nova via não estar ainda sedimentada – sobretudo, e como já se viu, no que diz respeito às experiências imperiais - valiosas aportações historiográficas têm contribuído para repensar o perfil político do reinado joanino, e entre elas destacam-se, claramente, os estudos de Ana Isabel Buescu, Rafael Moreira, Sylvie Deswarte e AnneMarie Jordan. Estes autores assinalaram importantes diferenças na gestão da imagem política durante o reinado de D. João III, por comparação com o reinado anterior⁷⁶. Essas diferenças verificavam-se, desde logo, nas formas de apresentação da relação estabelecida entre o príncipe e a «sociedade», as quais distanciavam politicamente D. Manuel do seu controverso filho e inseriam o *Piedoso* num tempo clássico que evocava Augustos, Marcos Aurélios, Constantinos e Teodósios⁷⁷. E também na opção em controlar a sua imagem, cujo retrato seria apenas entregue ao pintor Tomás Moro, talvez num gesto que evocava o de Alexandre, o qual apenas permitira a Apeles que o pintasse e a Lisipo que o esculpisse, por considerar serem os únicos verdadeiramente capazes de replicar a sua grandeza? No livro significativamente intitulado *Imagens do Príncipe*, Ana Isabel Buescu identifica para

correspondência entre estes e os reis de Portugal, as matérias que aí são discutidas (da reforma das ordens religiosas aos direitos de apresentação, da criação de bispados ultramarinos à guerra contra o turco, do aumento da cristandade ultramarina à preservação da ortodoxia no reino), as Bulas e Breves alcançados (QE, X-XIII, 1886, *maxime*).

⁷⁶ AnneMarie Jourdan mostra, por exemplo, que o «retrato de Corte» surge em Portugal durante o reinado de D. João III, «não como resultado de uma evolução progressiva», mas sim como «uma tradição completamente desenvolvida» (1994, p. 23). Veja-se, *maxime*, Moreira, 1991, Jourdan, 1993, e Deswarte, 1988 e 1992.

⁷⁷ E não deve ser esquecido o próprio sentido que a virtude da pietas tinha no próprio império romano, virtude muito necessária para alcançar a *utilitas publica* em vez da *utilitas singulorum*, o que, em termos cristãos, significa a obrigação política de expandir universalmente o próprio Cristianismo (Pagden, 1995, pp. 29 e ss.).

este período a constituição sistemática de um discurso sobre o príncipe que se inseria, justamente, «num quadro ideológico de afirmação da monarquia», no qual «parece empenhar-se o próprio rei»⁷⁸. A convergência, no reinado de D. João III, de um discurso normativo constituído por *espelhos* e por *regimentos* de príncipes, paralelamente ao que estava a acontecer no resto da Europa pela mesma altura, denotava a constituição no reino de Portugal – segundo Buescu – de um «protagonismo cada vez mais incontornável da figura do soberano», embora não ainda nos parâmetros de uma futura «razão de estado»⁷⁹. Esse príncipe ideal era, o «vigário de Deus, justo, pacífico e prudente», mas também o «príncipe filósofo de raiz platónica, rodeado de sensatos conselheiros, que é pai e pastor do seu povo», um príncipe cujo perfil combinava os modelos bíblicos com os modelos clássicos e aristotélico-medievais do bom governante, um super-príncipe, quintessência da comunidade política.

A conduta do príncipe espelhada nestes discursos pedagógicos, segundo os quais a educação perfeita revelava-se na assunção da identidade cristã, iluminava todos aqueles que o cercavam: em primeiro lugar, a família real; depois, o mundo cortesão, doravante sujeito a uma crescente codificação comportamental⁸⁰; por fim, todos os membros da *respublica*, também eles sujeitos a esse futuro reordenamento⁸¹. Se as *vidas* e as *imitações* de Cristo ofereciam o modelo ideal do cristão, outra literatura interpretava esse modelo, aplicando-o à situação de cada estado social, de cada sujeito, providenciando, especularmente, a harmonização dos vários fins «parciais» numa mesma *respublica* política. Com efeito, a tratadística sobre o príncipe ideal, sobre a *institutio principis christiani*, foi acompanhada por uma vastíssima literatura exemplar, reguladora dos comportamentos dos diversos actores sociais, da qual *Il Cortegiano* de Castiglione, significativamente dedicado a um cortesão português, o então bispo D. Miguel da Silva, é o mais conhecido exemplo, mas da qual são infinitas as manifestações⁸². Tais livros ajudariam a que, como já anunciara Garcia de

⁷⁸ Buescu, 1996, p. 27.

⁷⁹ Buescu, 1996, p. 592; veja-se, também, Magalhães, 1993b, pp. 61-62, e Curto, 1993, pp. 141-147.

⁸⁰ Buescu, 1996, conclusão.

⁸¹ O livro de Maria Leonor Garcia da Cruz sobre as representações da sociedade quinhentista no teatro de Gil Vicente torna evidente a centralidade destas questões (Cruz, 1990). Recorde-se que os autos vicentinos eram representados no ambiente cortesão, o que realçava a sua dimensão pedagógica.

⁸² Sobre a relação entre a tratadística sobre o príncipe ideal e outra literatura exemplar, e o seu papel na constituição de uma boa sociedade, veja-se, entre outros, o magnífico volume dirigido por Paolo Prodi (1994), Chiara Continisio (1997), Daniela Frigo (1991, 1997), Carla Frova (1990), Ana Isabel Buescu, 1996, Maria de Lurdes Correia Fernandes, 1991, 1995.

Resende no seu *Breve memorial dos pecados e cousas que pertencem ha confissam*, «cada hum veja o estado em que vive, se nele faz o que deve e he obrigado»⁸³. E a verdade é que a par dos *espelhos e regimentos* de príncipes estudados por Ana Isabel Buescu, se assiste, durante este período, a uma crescente produção teológica e moral⁸⁴, ou de outros escritos de classificação mais difícil, que anunciava a constituição da sociedade cristã, configurando *cada* comunidade política como uma virtual cidade de deus e cada sujeito como um *perfectus*... cristão. Insistia-se, por seu turno, na supremacia da civilidade e da antropologia cristãs (e nestas, da via católica), face a outras vias existenciais. Por fim, na identificação dos vícios contrários ao Cristianismo que caracterizavam as sociedades dessa época, e a proposta de uma reforma profunda dos comportamentos viciosos. Neste horizonte, as diversas alteridades (idólatras, infiéis, heréticas, mas também, e tão somente, socialmente «desviantes»), surgiam como incompatíveis com a própria identidade política cristã, e embora se não reduza a ele, a questão judaica/cristã-nova, as modalidades de integração e de exclusão jurídico-política dos membros destas comunidades, os discursos que subjazeram a essas iniciativas, fazem parte deste processo mais amplo.

Uma outra dimensão constitutiva desta nova atitude foi a consciência crescente da interdependência entre saber e poder⁸⁵, a qual aproximava discursos aparentemente tão distantes quanto a Teologia Moral, a Ética e a Política, o Direito, a História, nas suas mais variadas dimensões, a Medicina, a Geografia, a Cartografia e outros saberes instrumentais (como a Aritmética e a Engenharia, por exemplo)⁸⁶, estimulando a invenção de dispositivos institucionais que garantissem a eficácia em ambas as esferas: o conhecimento (dos territórios e das suas gentes) e a política (a sua ordenação)⁸⁷. A complexificação de um conjunto de dispositivos político-

⁸³ Resende, 1518, fl. 3v. Embora tenha sido escrito antes do início do reinado de D. João III, o memorial conhece mais três edições (1521, 1529, 1545).

⁸⁴ Caso dos «Manuais de Confessores», inventariados e analisados por Fernandes (1990), das «Vidas...» de santos e de outros personagens que se destacavam pela sua santidade, as quais actualizavam a tradição dos *exemplum* medieval (Geremek, 1980) e ofereciam modelos de conduta (Fernandes, 1999, bem como Silva, 1989 e 1994; Carvalho, 1995), da literatura modelar para os casados e outros «espelhos» (Buescu, 1996, Fernandes, 1991, 1995; Crispim, 1994). Vários modelos dos quais a *Imagem da Vida Cristã*, de frei Heitor Pinto, constituirá uma espécie de síntese (Gouveia, 2002).

⁸⁵ Saber enquanto sinónimo de conhecimento de si-mesmo, mas também enquanto conhecimento dos espaços e das gentes que constituíam a comunidade política; e poder enquanto capacidade de (re)ordenação dos mesmos.

⁸⁶ É inevitável retomar, aqui, as teses desenvolvidas por Michel Foucault no incontornável *As Palavras e as Coisas*.

⁸⁷ Supreendentemente, não existe nenhum estudo que ofereça uma visão global deste reinado, no que respeita o seu percurso político e administrativo. Assim sendo, fica-se dependente das sínteses oferecidas em ensaios mais gerais, tais como as de Romero de Magalhães (1993b, pp. 530-540) e de João Alves Dias (1998, pp. 742-741).

administrativos que visavam a equalização política, social e cultural da comunidade política (caso dos instrumentos vocacionados para a formação/educação dos súbditos, como as diferentes escolas, os mecanismos que procuravam criar e manter a ortodoxia religiosa, como a Inquisição, a censura, a confissão, e os institutos orientados para a fixação de uma norma social - como eram os mecanismos assistenciais e punitivos) pode e deve ser entendida em função desta traça⁸⁸.

Embora não possa ser apodada de originalidade joanina, a complexificação do aparelho político-administrativo⁸⁹ e a tentativa de concentração política que ela encerra é um facto incontornável durante este período. Desenvolveram-se, como se disse, variados dispositivos vocacionados para o conhecimento e ordenamento do território⁹⁰ e para o conhecimento e ordenamento das suas gentes (os corpos e as almas, bem entendido)⁹¹. A criação de novos tribunais, de entre os quais se destaca, em 1532, a Mesa da Consciência e Ordens, infelizmente ainda à espera de um estudo de grande fôlego⁹², e a Inquisição, cuja bula de instituição data de 1536⁹³, a reestruturação da rede diocesana e paroquial, o novo papel atribuído aos bispos e

⁸⁸ É vastíssima a literatura sobre a transformação das instituições de conformação social nos séculos XVI e XVII. Para além dos já referidos estudos, veja-se, para uma panorâmica geral sobre estas alterações no espaço assistencial, tanto no mundo católico quanto protestante, Pullan, 1971, Gutton, 1974, Geremek, 1980, 1994, Rijs, 1981, Juette, 1994.

⁸⁹ Magalhães, 1993a, pp. 18-32. Em que medida é que a sucessão dos orçamentos de 1526, 1527, 1534 e 1557 fizeram parte deste mesmo esforço de racionalização política (para o período anterior só se conta com o orçamento de 1477), na mesma linha do numeramento de 1527, importa ainda estudar com mais detalhe, apesar de Romero de Magalhães ter já assinalado a sua importância para o controlo fiscal do reino, e as novas contagens que ele suscitaria (Magalhães, 1993d, p. 91-93).

⁹⁰ Entre outros, Teresa Rodrigues, Romero de Magalhães, e João Alves Dias mostraram como no reino de Portugal quinhentista se verificou um processo crescente de conhecimento e de controlo do território e de expansão administrativa (Rodrigues, 1993, Magalhães, 1993a, Dias, 1998).

⁹¹ A par destas tentativas, realizar-se-ia, ainda neste período, o *Cadastro do Reino*, de 1527-1532, o qual permitiu, pela primeira vez, uma apreensão global da realidade geográfica e humana do reino e a consequente reorganização do território e das suas fronteiras, posteriormente manifestada na divisão do reino em novas correições, finalizada em meados desse século, e na criação de novas cidades e dioceses (Rodrigues, 1993, pp. 197-211; Dias, 1998, pp. 11-26). Embora o numeramento não tenha sido executado com a mesma eficácia em todo o reino, revelando os recursos incipientes que a coroa possuía e os inúmeros obstáculos que teria de enfrentar, ele revelava, mais uma vez, uma nova maneira de conceber a relação entre o rei e o reino, e a conexão crescente entre os dispositivos do conhecimento e os mecanismos do poder, atitude que, no que respeita ao numeramento da totalidade da população do reino, só viria a ter correspondência no século XX. Veja-se, a esse propósito e ainda, a reorganização da malha eclesiástica (Paiva, 2000a, pp. 187-191).

⁹² Para além do desagravo da consciência régia, o tribunal tinha competências em matérias de reforma das ordens religiosas, dos hospitais, gafarias, albergarias e outros lugares pios, rendição de cativos, etc., etc.. (De Witte, 1986; Cruz, 1992, vol. II, p. 10; Albuquerque, 1983, vol. I, pp. 185 e ss.).

⁹³ Também a reforma e reorganização de outros tribunais, aos quais foram conferidos novos regimentos e novos ofícios (caso do Desembargo do Paço, na época o principal tribunal do reino), e, mesmo, a explosão de oficiais letrados no exercício burocrático, são disso mais um sinal (Subtil, 1993, pp. 78-90; Curto, 1993, pp. 130-131, p. 145).

párocos, a incorporação *de iure* dos mestrados das ordens militares, a reforma das ordens religiosas, a protecção das ordens missionárias e, em particular, a protecção dos jesuítas (os quais rapidamente ambicionaram uma posição hegemónica na corte portuguesa⁹⁴ ao mesmo tempo que a procuravam na corte pontificia), o reforço do papel do capelão-mor⁹⁵, a recepção dos decretos tridentinos⁹⁶, fizeram parte deste esforço de reforma, indiciando uma tentativa precoce de confessionalização. Multiplicaram-se também durante este período outros mecanismos reguladores da vida social, os quais providenciaram, a diversos níveis, a referida harmonização. São de destacar, neste âmbito, as pragmáticas de 1536, as leis sanitárias das décadas seguintes, as leis contra a mendicidade, bem como variadíssima legislação penal, a normalização de hospitais, gafarias, albergarias e de outros lugares pios⁹⁷. O próprio processo de reorganização da rede educativa tutelada pela coroa, através da criação de escolas de ler e de contar, de tentativas de fixação gramatical da língua portuguesa, da transferência da Universidade para a cidade de Coimbra, em 1537 e sua reorganização, da instituição do Colégio das Artes, em 1547, revela intenções concretas de modelação do perfil dos súbditos do reino⁹⁸, uma ideia explícita sobre como é que devia ser a sociedade e sobre como e por onde se processava a sua reprodução cultural.

Estes exemplos oferecem, ainda, uma boa imagem desse esforço de ordenação política – e João de Barros realça, precisamente, a atitude de «contínua vigília», «às vezes inventando», «outra hora emendando» como sendo característica do governo joanino⁹⁹. Tais *sinais* indiciam, de facto, a constituição de um outro modo de governar, modo esse que esbarrou, inevitavelmente, na constituição tradicional da

⁹⁴ Seria interessante explorar, por exemplo, a queda em desgraça, na corte de Lisboa, de frei André da Insoa, ministro geral entre 1547 e 1552, o qual encomendou a Marcos de Lisboa a *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, texto incontornável sobre a memória franciscana e a sua actualização naquele período. Veja-se os Livros 2 e 6 dos Manuscritos de São Vicente (ANTT): «Carta de D. João III para o Papa com quem partilha as suas preocupações em relação aos conventuais de S. Francisco e à sua ordenação», de 1554 (Liv. 6, fls. 294-295); «Cartas de D. Catarina contra a eleição de frei André da Insoa» (vol. 2, fls. 33-41), nas quais a rainha contacta desde cardeais até ao padre Lains até ao rei de Castela de modo a alcançar a não eleição; e ainda «Carta de D. Sebastião ao Papa pedindo que frei André de Insoa não seja comissário geral dos franciscanos, Fev. de 1559 (é a rainha que escreve), SV, Liv. 10, fls. 321v-322.

⁹⁵ Apesar de muitas destas iniciativas terem tido origem no reinado manuelino, elas foram concretizadas no reinado do seu sucessor (Pereira, 1993a, Paiva, 2000, pp. 146-154; Palomo, 1999, cap. 1).

⁹⁶ Sobre a recepção legal dos decretos tridentinos, continua a ser de Marcello Caetano (1965) o melhor estudo. V., ainda, Silva (1969) e Fernandes (2000, pp. 25-26).

⁹⁷ Sobre estes processos, veja-se, sobretudo, Sá, 1996 e 1998, 2002 e Abreu, 1996.

⁹⁸ Dias, 1969, 2 vols., Curto, 1993a; Mendes, 1993, para além da bibliografia supracitada.

⁹⁹ Cit. em Magalhães, 1993b, p. 61.

respublica, na economia de poderes que a caracterizava, na divisão de funções que a estruturava. É sobre a consciencialização progressiva desse paradoxo entre projectos políticos e meios de concretização dos mesmos¹⁰⁰ que assenta, provavelmente, a tão discutida aliança entre o poder político e o poder religioso que se verificou durante este período, aliança que levaria Nicolau Clenardo, humanista flamengo e mestre de D. Henrique de Avis, a pronunciar a singular frase - «Hoje em dia são os Teodósios os que governam os Ambrósios» -, a qual remete para uma outra conexão igualmente relevante e ainda inexplorada pela historiografia. Essa ponte que se estabelecia, espontaneamente, entre a experiência portuguesa e o império romano cristão, e, neste caso, entre o imperador Teodósio, responsável pelo édito que estabelecera, em 380, o Cristianismo como religião oficial do império romano do Oriente, e D. João III. Mas também entre a relação entre o poder político e o poder religioso numa e noutra épocas, até porque durante o governo de Teodósio tinha-se verificado a célebre polémica entre este imperador e Santo Ambrósio, seu antigo mestre e um dos mais importantes padres da Igreja, o qual repreendeu e excomungou o imperador quando do massacre de Tessalonica, e ficou conhecido por se relacionar com o poder político sem qualquer tipo de subalternização. «São os Teodósios os que governam os Ambrósios» era, pois, uma sentença que condensava vários e sugestivos sentidos¹⁰¹.

Alguns autores – como Francisco Bethencourt – designaram esta «aliança» estabelecida entre a coroa e a igreja como uma «estatização» e «naturalização» da igreja¹⁰², enquanto outros – caso de José Pedro Paiva – optaram por qualificá-la como uma «clericalização do estado»¹⁰³. Apesar dos sentidos distintos destas designações, acentuando, uma, a primazia da coroa, e outra, a primazia da igreja, o seu conteúdo institucional é sensivelmente o mesmo. Ambos os autores se referem à promiscuidade político-institucional entre as hierarquias do poder político e do poder religioso,

¹⁰⁰ E a esse respeito, as *Vésperas do Leviathan*, de António Manuel Hespanha (1994) continua a ser, para além do mais importante, o mais sugestivo estudo sobre semelhantes paradoxos, tendo dado origem a um conjunto impressionante de investigação que, no geral, tem corroborado a tese deste autor. Para Hespanha, «o desenvolvimento dos conselhos e tribunais palatinos» não pode ser tomado como um «sintoma decisivo do crescimento do poder da coroa», pois, na prática, esta dispunha de escassos meios para, na periferia, «conhecer, controlar e dirigir os poderes políticos autónomos» (p. 195). Não podendo discordar da maior parte das conclusões de Hespanha, penso, contudo, que o autor acabou por remeter para uma mera retórica os esforços discursivos e institucionais de concentração de poder que ocorreram, a partir do século XVI, de uma forma sistemática.

¹⁰¹ Veja-se, a esse propósito, as propostas de Anthony Pagden (1990, 1995, 2001), as quais apontam, precisamente, para a onnipresença da experiência imperial romana, e, em particular, do império cristão, na configuração dos impérios ocidentais, sobretudo ibéricos.

¹⁰² Caso de Francisco Bethencourt que aqui recupera o vocabulário utilizado por Jose Antonio Maravall para descrever o caso espanhol (Bethencourt, 1993).

¹⁰³ Expressão referida em Paiva, 2000, p. 151.

simbolizada, por fim, pela figura do cardeal D. Henrique¹⁰⁴, o qual acumulou, ao longo da vida, os mais importantes cargos eclesiásticos e políticos (foi arcebispo de Braga, Évora e Lisboa, legado da Santa Sé, Inquisidor-Geral, Regente e Rei) e protagonizou muitas das mais importantes directivas confessionais da coroa portuguesa¹⁰⁵.

Mas em que medida é que esta aliança favoreceu, de facto, os interesses da coroa?

É inquestionável que através dessa aliança os dispositivos do poder central puderam estender-se até lugares remotos, tanto ao nível territorial quanto ao nível da comunidade política. Em primeiro lugar, o mundo eclesiástico era o único a possuir uma malha administrativa que praticamente cobria todo o território, para além da rede monástica que também presentificava o culto cristão nas cidades e nos lugares ermos. Depois, eram os agentes eclesiásticos os únicos a poderem aceder ao interior dos sujeitos, às suas mais íntimas convicções, dispondo-se a reordená-las de acordo com o cânone cristão¹⁰⁶. Nesse sentido, os agentes eclesiásticos concentravam em si as capacidades necessárias para protagonizarem (ou, no mínimo, secundarem) as reformas políticas e sociais que se julgava necessário realizar.

De que forma é que isto se podia manifestar?

Francisco Bethencourt ofereceu, já em 1988, propostas muito interessantes sobre a

¹⁰⁴Sobre o cardeal D. Henrique, veja-se os trabalhos de Silva, 1989 e 1994.

¹⁰⁵ Se nesse manuscrito mandado copiar por Miguel de Moura com o título «Cousas que fez ElRey D. Henrique que está em gloria, no tempo em que as pode fazer antes de ter os trabalhos de Rey (...)», que se encontra conservado na Biblioteca da Ajuda, se enunciava, de acordo com os princípios desejados para a ordem política, como primeira obrigação do rei «ordenar principalmente todas suas cousas, & o seu povo para o serviço de Ds, e depois disso para o bem paz, e quietação do mesmo povo. O serviço de Ds. e bem sp/ual do povo consiste no augmento, & conservação da fée da Religião, & Religiões: o que o Rey deve muito procurar, & favorecer, & atalhar, & remediar que a isto pode prejudicar», o próprio cardeal contrariaria o favorecimento das coisas da religião naquilo que considerava atentatório da dignidade real. Recusando, por exemplo, a bula papal que concedia um subsídio à coroa portuguesa em troca da constituição de duas armadas que podiam ser utilizadas pela Santa Sé quando lhe aprouvesse (BA, 49-I-81, fl. 32v).

¹⁰⁶ Dois objectivos interligados vislumbram-se nesta ambição: na sua dimensão religiosa e cultural, a *(re)cristianização* de cada sujeito, purificando a sua relação pessoal com Deus, através da recuperação do seu principal mediador, Jesus Cristo; na sua dimensão mais política, a percepção do monarca, na *respublica* terrena, como um dos mais importantes representantes desse mesmo Deus, em relação a quem, o sujeito (o súbdito) devia desenvolver e manter uma análoga relação individualizada, de obrigação e de fidelidade. É nesse contexto que o epíteto de *Piedoso* atribuído a D. João III pode e deve ser entendido como uma manifestação de força, e não tanto como a representação de uma fraqueza política. Indo mais além, talvez seja oportuno recordar que naquela mesma época, Maquiavel defendia a piedade como uma das principais virtudes do príncipe, e exaltava aquele governante que era capaz de preservar a unidade da fé entre os seus súbditos (Maquiavel, 1994, cap. xvii, p. 72).

conexão entre esta nova atitude (a de um controlo social que se pretendia transversal, abrangendo desde as identidades pessoais de cada sujeito até às suas identidades grupais) e a intensificação de alguns dispositivos religiosos com carácter administrativo e não só no reino de Portugal. O papel conferido à confissão como dispositivo de controlo de um *ethos* pessoal, de repressão de consciências divergentes, e à Inquisição enquanto dispositivo de controlo colectivo, seria um sintoma desta atitude que caracterizava as novas formas de relacionamento político tal como elas vinham a ser concebidas pelas monarquias católicas. O facto de se verificar o envolvimento pessoal do monarca no desenvolvimento e complexificação destes mecanismos é também assinalado por este autor como um sintoma das orientações régias. Em a *História das Inquisições*, Bethencourt salienta que quando da fundação da Inquisição portuguesa, se tinha verificado «o envolvimento do rei desde o início, assumindo a responsabilidade da criação do tribunal e fazendo questão de estar presente na cerimónia da nova instituição»¹⁰⁷. O mesmo rei protector das artes e envolvido num processo auto-consciente, de exaltação da monarquia à luz dos modelos da Antiguidade clássica, encontramo-lo agora a promover a mais obscura das instituições.

O processo identificado por Bethencourt corrobora as conclusões dos estudos de José Pedro Paiva. Num destes estudos, Paiva reforça a imagem de que já em meados do século XVI se verificara uma multiplicação de dispositivos de controlo social, nos quais se incluíam quer a Inquisição, quer as visitas pastorais. Segundo Paiva, a rede informativa que sustentava estas últimas era ainda mais fina do que aquela que era entretecida pelos familiares do Santo Ofício, acedendo a lugares da alma que os próprios inquisidores desconheciam. No mesmo contexto, e alguns anos mais tarde, Paiva analisaria o papel dos tribunais episcopais enquanto dispositivos disciplinadores dos costumes, acabando por mostrar, mais recentemente, que a «interpenetração da igreja e do estado» era muito frequente, até porque os interesses propugnados por uma e por outra esfera eram mais coincidentes do que antagónicos, o que favorecia o fortalecimento de tal aliança¹⁰⁸. Todos estes dispositivos potenciavam, pelo menos em teoria, o conhecimento que a coroa podia obter sobre os seus súbditos e um *feed-back* sobre as suas próprias iniciativas, estimulando a pacificação. Prevendo e antecipando

¹⁰⁷ Bethencourt, 1995, pp. 23-24. Veja-se, também, o estimulante artigo «Inquisição» com o qual F. Bethencourt participa na colectânea de ensaios *Portugal: Mitos Revisitados*, coordenada por Yvette Centeno (1993) e, mais recentemente, o capítulo dedicado à «Inquisição» no vol. 2 da *História Religiosa de Portugal* (2000, pp. 95-134).

¹⁰⁸ Paiva, 1989; Paiva, 1993; Paiva, 2000a, pp. 138-143.

a dissensão social.

Inquisição, tribunais episcopais, visitas pastorais, confissões - já se encontravam presentes no mundo quinhentista português, antes ainda da assembleia de Trento ter terminado, estes quatro dispositivos claramente vocacionados para o ordenamento e a reforma moral e social, aproximando as experiências portuguesas daquelas que Adriano Prosperi apresentou no seu belíssimo livro sobre o caso italiano¹⁰⁹. E se o elenco identificado por Francisco Bethencourt e José Pedro Paiva é, já de si, impressionante, as aportações dos trabalhos de Federico Palomo tornam-no ainda mais perturbador, pois reforçam essa imagem de uma sociedade quinhentista na qual a extirpação da desviação política, religiosa, social, e a cristianização e a salvação dos sujeitos parecia constituir, para os poderes políticos e religiosos, uma incontável obsessão.

Através da análise das missões internas realizadas por jesuítas no Sul de Portugal, nos séculos XVI e XVII, Federico Palomo salientou a sistematicidade das tentativas de reconstituição política e social da sociedade portuguesa, a sua extensão às sociedades rurais, a multiplicação de dispositivos que pareciam permitir a realização tal projecto¹¹⁰. Recorrendo às missões interiores (as quais combinavam, no espaço e no tempo, a pregação, a confissão, a assistência espiritual), à aliança entre os missionários, as estruturas diocesanas e as estruturas paroquiais, o príncipe podia agora aceder aos níveis mais íntimos dos súbditos que residiam nos espaços mais recônditos do reino, os «rústicos», os «bárbaros», os «índios de quaa», sujeitando-os no fundo das suas consciências, e, dessa forma, disciplinando-os, «reconstituindo-os» (reiventando-os?) globalmente como os tão desejados fiéis e obedientes súbditos cristãos.

Não se pense, porém, que a prossecução deste processo, ou que a própria consciencialização deste sem-número de possibilidades, quer pelo poder político quer pelo poder religioso, foi linear. Se alguns dispositivos terão sido pensados *a priori*, já o seu aperfeiçoamento, a sua extensão, a sua eficácia e ineficácia, ou mesmo a sua radicalização e as suas consequências, foram uma função da negociação estabelecida

¹⁰⁹ Prosperi, 1996.

¹¹⁰ Na opinião de Palomo, essas transformações apontavam para a sedimentação de vínculos políticos mais verticais (do nexo coroa-súbdito) em desfavor dos característicos vínculos horizontais típicos da sociedade corporativa, pelo estabelecimento de um universo de direitos, obrigações políticas e de comportamentos sociais, cada vez mais caracterizado pela homogeneização (Palomo, 2000). Ver, também, Paiva, 2000b.

com os agentes que os incarnavam e as comunidades, os grupos e os sujeitos sobre quem, supostamente, incidiam. Ou uma função de uma cultura de inquisição que se instalou, se institucionalizou, e se processou por si mesma. Dialógica e dialecticamente. Essa foi também uma história feita do inesperado e do equívoco, do segredo, do não-dito, do impensado, e do modo como estes foram percebidos, recebidos, actualizados de parte a parte. Até porque, e essa é uma das dimensões mais apaixonantes do estudo deste tipo de situações, nem sempre foi evidente de que lado é que estavam os variados actores envolvidos no processo, quem é que era capaz, verdadeiramente, de corporizar a identidade idealizada do cristão que, por fim, autonomamente, se orientava na estrada da salvação¹¹¹. De facto, a cultura política reinante - jurisdicionalista, corporativista - facilmente distorcia os propósitos que aparentemente informavam a coroa, e aquilo que surgia como uma emanção, uma delegação do poder real, não raras vezes se transformou em poder paralelo, em contra-poder.

A multiplicação de casos inquisitoriais que envolveram reputadas figuras laicas muito próximas da coroa e figuras religiosas de todos os quadrantes (para além de, claro está, os desviantes mais esperados) revelam o insucesso e as ambiguidades de muitas destas soluções, incapazes de disciplinar, desde logo, o próprio poder¹¹². Por outro lado, e a um nível distinto, a frequência dos conflitos jurisdicionais entre as estruturas régias e eclesiásticas são também um sintoma da dificuldade que houve em estabelecer fronteiras entre o âmbito de incidência destes poderes, cada qual tentando tresvazar as suas funções iniciais, ainda ancorados num imaginário político dominado pelo conceito de *iurisdictio*¹¹³. Na realidade, o tendencial abaixamento dos dispositivos religiosos e sua submissão ao poder da coroa, que muitas das alianças entre estes dois poderes pressupunham, era inaceitável para boa parte dos eclesiásticos, até por aquilo que, em última instância, essa subalternização entranhava

111 Numa excelente recensão ao *Tribunali della Conscienza* de Adriano Prosperi, Peter von Moos defende a tese de que seriam as mulheres aquelas que se manifestavam capazes de incarnar, de uma forma mais plena, estes projectos, o que explicaria, por exemplo, a tendencial «feminilização» do sentimento e das práticas religiosas e a dissociação crescente entre os sujeitos políticos (masculinos) e as restrições impostas pela vivência religiosa (van Moos, 1999, *passim*).

112 Paiva, mais uma vez, mostrou como a «Igreja» quinhentista dificilmente pode ser concebida como uma unidade - tal como a *Respublica* era constituída por muitos membros, também a Igreja se caracterizava pela pluralidade institucional e atitudinal (Paiva, 2000, pp. 135 e ss.).

113 Essa sobreposição seria particularmente frequente nos territórios ultramarinos, o que em nada surpreende, se se pensar que a *iurisdictio* de cada poder era constantemente estimulada pelas próprias carências do poder monárquico, mas ela também se verificava no reino, e o caso talvez mais emblemático é aquele corporizado pelo arcebispo de Évora, D. Teotónio de Bragança, nos finais do século XVI, estudado por Federico Palomo (1995).

- a laicização da ordem política e social, e a funcionalização da religião que Maquiavel havia já preconizado e Botero iria incluir na razão de estado. Em contrapartida, a manutenção e a consolidação do poder religioso, ampliando a sua condição de poder paralelo, de poder alternativo, ou até de contra-poder, era uma situação que um príncipe prudente procurava evitar, e uma outra das contradições estruturais inerentes a este processo de concentração de um poder régio que procurava, simultaneamente, o apoio e a subalternização dos restantes poderes que constituíam tradicionalmente a *respublica*¹¹⁴.

Mas não cabe a este capítulo desvendar tão complexos caminhos. Aferir em que medida é que esta configuração política *em constituição*, cujos sintomas são bem visíveis, como se viu, durante o reinado de D. João III, imbricou com um império igualmente *em constituição* é, em vez disso, o principal objectivo das páginas que se seguem. As páginas anteriores são as raízes desta referência¹¹⁵. Espera-se demonstrar, agora, que o que se estava a configurar no império era, em boa parte, o que estava a acontecer no reino. Tarefa não menos difícil, dada a quase inexistência de estudos que explorem estas articulações tão cruciais para um melhor entendimento das experiências do reino e das experiências imperiais de Quinhentos. Mesmo assim, julga-se oportuno inquirir, desde já, a *translatio* para o império das estratégias que estavam a ser pensadas e desenvolvidas, nesse preciso momento, no reino, as quais configuravam simultaneamente, uma outra *respublica* e um outro império. Em particular, o objectivo que conduz este inquérito é a demonstração de que entre 1530 e 1540 se estava efectivamente a delinear, no Estado da Índia, esse outro traçado político, cuja concretização requeria, necessariamente, a conversão e a cristianização sistemática (a evangelização) das suas populações.

*
* *

Quando se aproxima a objectiva dos espaços ultramarinos cerca de meados do século

¹¹⁴ E nesse sentido, pode bem dizer-se que o estatuto de que gozavam os eclesiásticos no seio da monarquia portuguesa, quando comparado com outras monarquias católicas, terá sido muito elevado, e esta é, certamente, uma das singularidades do caso português. Seria somente sob a dominação filipina que os monarcas teriam mais sucesso no combate sistemático por uma efectiva submissão das estruturas eclesiástica (Palomo, 1999, cap. 1).

¹¹⁵ Quine, 1990, *maxime*.

XVI, verifica-se que foi nessa mesma altura que a dimensão asiática do império conheceu um importante processo de reorganização. No entanto, para que se possa avaliar se essas alterações se verificaram no mesmo sentido daquelas que estavam a ocorrer no reino, importa reflectir sobre algumas questões fundamentais: esta reorganização teve como objectivo expandir o poder central e a sua capacidade de controlo dos súbditos nos espaços imperiais? Denotou um intuito de *fixação* que era distinto daquele que se desenvolvera num momento anterior? Pressupôs a sua concretização uma aliança entre o poder político e o poder religioso? Implicou a conversão e a cristianização das populações submetidas ao poder português?

Observar o ditado dos títulos ostentados pelo rei de Portugal – e a sua eventual alteração durante o reinado de D. João III – pode ser uma via para surpreender essas alterações, até porque no *ditado* ficavam inscritas as formas de relacionamento político estabelecido entre a coroa portuguesa e os diversos espaços e gentes que constituíam o seu império. Todavia, a permanência do *ditado* dos títulos ostentados pelos monarcas portugueses desde finais do século XV (assumido como uma importante representação do poder imperial, manifesto público da relação que a monarquia estabelecia entre os espaços que dominava e o tipo de poder que sobre eles exercia) parece desmentir a hipótese de que tenha existido uma alteração da relação jurídico-política estabelecida entre a coroa portuguesa e os territórios asiáticos.

Essa permanência parece remeter, ao invés, tal como assinalou Vasconcelos e Saldanha, para uma determinada coerência do movimento expansionista da coroa portuguesa que teria permanecido intocada ao longo do século XVI¹⁶. Nesse *ditado*, o rei de Portugal intitula-se «Rei de Portugal e do Algarve, d'aquém e d'além mar em África», e «Senhor da Guiné e da Conquista, Navegação e Comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia e da Índia». *Extra territorium* os monarcas de Portugal apresentavam-se como exercendo diferentes tipos de jurisdição: eram reis das cidades conquistadas no Norte de África, senhores da Guiné, e, no que respeitava a Etiópia, a Arábia, a Pérsia e a Índia, ambicionavam ser senhores da conquista, da navegação e do comércio. Ou seja, na maior parte dos territórios que constituíam o império português (e, em particular no território da Índia, aquele que é privilegiado neste estudo), os reis de Portugal exerciam, tão sómente, este último direito, o qual parecia ser suficiente para alcançar os objectivos económicos que presidiam à empresa expansionista, mas que era muito escasso quando comparado com o *imperium* exercido pela coroa

espanhola nos seus domínios americanos.

As consequências práticas deste *ditado*, aquilo que ele previa com respeito à relação político-administrativa estabelecida entre a coroa portuguesa e as populações de tais lugares, eram igualmente distintas, à boa maneira, aliás, do que se passava no próprio reino. Como salientou António Hespanha, «o Império português não se estrutura sobre um modelo único de administração, antes fazendo conviver instituições muito variadas, de acordo com as conveniências (e, também, com as influências) locais»¹¹⁷. Para o caso do Estado da Índia, essa diversidade institucional foi sintetizada por Luís Filipe Thomaz no clássico estudo «Estrutura político-administrativa do Estado da Índia», a partir do qual se desenvolveram, no mesmo sentido, outras análises para a generalidade do espaço imperial¹¹⁸. Partilha de poderes, pluralismo jurídico, regime polissionodal eram três vértices do triângulo político-institucional que caracterizava a moldura de poderes que operava nessa época, tanto no reino quanto no império, em coerência com a multiplicidade de formas de *imperium* para que apontava o próprio título ostentado pelos reis de Portugal.

Como explicar, então, a desadequação entre o modelo que se tem vindo a identificar com a proposta aparentemente expressa no *ditado*¹¹⁹, no qual se tendia a assemelhar a posição do rei de Portugal à posição de um rei de reis sobre os quais tinha uma jurisdição eminente¹²⁰? Como explicar a metamorfose desse império que num primeiro momento postulava uma dominação política que, como afirmou Thomaz, não se preocupava «tanto com os homens como com as relações entre os homens»¹²¹, ao mesmo tempo que privilegiava mais a circulação dos bens do que a sua produção, o controlo dos mares, em desfavor do controlo da terra, das cidades em desfavor do mundo rural¹²²?

¹¹⁶ Saldanha, 1990, p. 109.

¹¹⁷ Hespanha, 1995a, p. 11.

¹¹⁸ Nomeadamente, Santos & Hespanha, 1993; Hespanha, 1995a; Bethencourt, 1998; Hespanha, 2000; Villiers, 2000.

¹¹⁹ A manutenção do *ditado* instituiu, então, uma «máxima opacidade» para os historiadores de hoje, e aqui peço emprestada a intuição que Nuno Monteiro teve em relação a outros objectos, ao constituir uma forma *perene* que ocultou as dimensões das mudanças que estavam a ocorrer na percepção e na constituição do próprio império no vértice do seu poder (Monteiro, 1995, p. 19).

¹²⁰ Thomaz, 1990, p. 47. Relação essa a que os *potentados* locais estavam bem habituados.

¹²¹ Thomaz, 1991, p. 210, p. 216.

¹²² Embora seja aí que reside a especificidade constitucional do império português, pelo menos nas suas primeiras décadas, a sua constituição deixa de ser tão singular quando se considera que a própria tradição política europeia quinhentista se caracterizava por organizações políticas que agregavam diferentes territórios e unidades

A explicação talvez se encontre no ajustamento deste modelo (expresso no *ditado* desvendado pela historiografia) às realidades que se estavam a viver durante o período joanino, e às quais já se fez referência nas páginas anteriores. Se se atender ao imaginário político sobre o qual assentou a acção joanina, torna-se relativamente fácil intuir que o modelo de dominação que caracterizara até então o império dificilmente satisfaria um monarca tão ambicioso quanto D. João III parece ter sido. As reformas políticas e administrativas ensaiadas neste período são, certamente, sinal dessa insatisfação e desadequação das formas aos seus fins. Também terão sido sinal dessa alteração, as tentativas de estabelecimento de um outro tipo de relação jurídico-política com as gentes que residiam nos espaços imperiais, sobretudo naqueles que estavam sob jurisdição directa da coroa portuguesa. Como se tornaram os territórios de Goa a partir de 1543. Tal rotação foi ainda acompanhada por uma nova atenção manifestada em relação aos espaços rurais e à sua capacidade económica (quer em termos de produção, quer do ponto de vista fiscal), bem como pelo desejo crescente de uma espacialidade contínua, pela conquista territorial¹²³.

Aliás, Vasconcelos Saldanha assinalou a importância das modalidades de incorporação de novos territórios no império português, sobretudo quando comparadas com as rotinas expansionistas das monarquias europeias. Ao contrário destas, a incorporação de novos territórios recorria preferencialmente aos «direitos de conquista ou aquisições originárias de territórios desabitados e tidos como *res nullius*»¹²⁴, e não tanto às tradicionais políticas matrimoniais, alianças dinásticas, ou mesmo guerras de reposição que materializavam as aspirações da maior parte dos príncipes europeus coetâneos dos príncipes portugueses¹²⁵. Esta forma de expansão potenciava a percepção de determinados espaços como sendo verdadeiros «senhorios»

político-administrativas (Elliott, 1992, *passim*).

¹²³ Recentemente, Sanjay Subrahmanyam identificou em Martim Affonso de Sousa um dos paladinos desta nova postura, influenciado pela sua convivência na corte espanhola onde certamente ouvira falar dos feitos de Cortez e Hernandez no México e no Perú. No meu entender, a circulação destas convicções é anterior e posterior a Martim Affonso de Sousa, podendo o singular capitão e mais tarde governador constituir um dos sintomas dessa tendência.

¹²⁴ Saldanha, 1990, p. 106.

¹²⁵ Saldanha, 1990, p. 106; Hespanha, 1995a, p. 12. A legitimidade desse engrandecimento fundava-se, sobretudo, nas bulas papais e nos Tratados de Alcáçova, Tordesilhas e, depois da questão das Molucas, no tratado de Saragoça, assinado em 1529. Mas fundava-se, também, na marcação simbólica desse domínio, através do recurso a padrões, os quais, desde D. João II, tinham passado a ser de pedra, prática que foi utilizada nas posteriores «descobertas», tanto em África, como na Ásia e no Brasil, mas também de outros signos da presença portuguesa: feitorias e fortalezas, igrejas e hospitais.

do rei de Portugal ou da coroa portuguesa, lugares em que se podiam exercer, como naqueles, formas de dominação directa. É talvez nesse contexto que se podem analisar as discussões em torno à «capitalização» da cidade de Goa, em desfavor do assumido centro que, até então, Cochim representava¹²⁶. E posteriormente, outras discussões e outros conflitos. Quer isto dizer que o carácter tentativo, de improvisação, de invenção da própria arquitectura imperial¹²⁷, o casuísmo inerente ao processo de aprendizagem da colonização, para usar a expressão glosada por Luís Felipe Alencastro, não afasta por si só a possibilidade de existência de uma imaginação imperial entranhada nas próprias concepções de poder e de sociedade dominantes e que, como elas, também se podia alterar. Segundo este historiador brasileiro, é por esta altura que o poder imperial português começa a apresentar-se como o «the organizer of the productive labour, the convey of social privilege and the gendarme of religious orthodoxy»¹²⁸, tendendo a centralizar e a controlar cada vez mais os destinos políticos, sociais e morais dos seus súbditos, onde quer que eles estivessem, bem como a produtividade e viabilidade económica dos seus territórios. Estas opções poderiam alterar-se em função de outras conjunturas, e seria essa enorme flexibilidade – o que, aliás, foi salientado por Francisco Bethencourt¹²⁹ – a garantir a durabilidade do próprio império.

Em resumo, a configuração imperial afastar-se-ia do modelo talassocrático que inspirou a sua constituição, para se aproximar de um outro modelo imperial, já cantado pelos poetas e pelos cronistas, cada vez mais pintado, esculpido e construído em paredes do reino português. O modelo imperial romano¹³⁰. As características que constituem o império romano de Augusto como o modelo imperial mais perfeito perfilarão-se nas opções joaninas¹³¹, afastando-o quase silenciosamente da concepção medieval de império enquanto conglomerado de territórios «unidos casi por azar por un soberano común», e recorro aqui às palavras que John Elliott utilizou para definir o império de Carlos V¹³². A tendência seria, e cada vez mais, para conceber o príncipe como o único vértice imperial, o espaço como um espaço que não só era conquistado,

126 Sobre a primeira conjuntura, Santos, 1999, cap. 2; e sobre a segunda, Cruz, 1997 e 1997a.

127 Guerra, 1992.

128 Alencastro, 1996, n.º 4, p. 93.

129 Bethencourt, 1997, I, p. 340.

130 Pagden, 1995, caps. 1 e 2; 2001, caps. 2 e 3; Yates, 1975. Sobre o modo como a sombra do império romano emergia noutras experiências imperiais – nomeadamente, a inglesa – veja-se, Canny 2001 e Ohlmeyer, 2001.

131 Sobre as características estruturais do império de Augusto veja-se a síntese dirigida por Jean Tulard, *Les Empires Occidentaux*, 1997, vol. 1, assim como os clássicos trabalhos de Pierre Grimal, 1997, 1999. Ainda, MacCormack, 1997, pp. 622-673.

132 Elliott, reimp. 1998, p. 177.

como era ordenado e marcado por signos delimitadores da sua posse, por uma organização político-administrativa racional, por dispositivos de integração (quando necessário, diferenciada) das populações submetidas através do direito, da língua e da religião, modeladas a partir de um eixo «civilizacional» cujo modelo era a própria comunidade em expansão. Duplicando nesses lugares, e na medida do possível, as instituições, as leis, e as práticas cristãs, vendo nessa duplicação uma condição de conservação política. E que outro sentido se pode dar às palavras de João de Barros - não tão diferentes da máxima «siempre la lengua fue compañera de los imperios» de Nebrija - quando defende o ensino dos hábitos «lusos» e do português aos «povos conquistados», à semelhança daquilo que os romanos tinham feito, argumentando que «cértó é que mais póde durár um bom costume e vocábulo que um padrá»¹³³ O que se pretendia, também, era um império que devia ser unificado, por fim, através de vias de comunicação explícitas entre «colónias» e metrópole, em que a doutrina do *mare clausum* funcionasse, de forma efectiva, como realidade delimitadora¹³⁴. Dessa forma, podia-se apôr a geografias, sociedades e culturas variadas, uma mesma e identificadora grelha imperial, constituindo esses territórios diversos em partes de um espaço unificado. No qual, porém, «o todo não consumia as partes»¹³⁵. Era por essa via que se podia inscrever no império as autoridades locais, constituídas (sobretudo depois de convertidas ao Cristianismo) como importantes mediadoras, e em razão dessa investidura cultural, politicamente *reconstituídas*.

Como se sugeriu nas primeiras páginas – e fecha-se agora, o primeiro círculo - o primeiro espaço a experimentar de forma sistemática os efeitos dessa aspirante atitude foi, precisamente, o Estado da Índia, e no seu seio, os territórios de Goa.

Foram variadas, durante este período, as iniciativas de demarcação espacial do Estado da Índia. Não só através das *descrições* já tantas vezes referidas, de uma crescente literatura que cultivava este género, da constituição de *tombo*s e de *forais*, da construção de padrões mais duráveis, mas também pela fortificação sustentada dos espaços e o controlo dos passos entre os diversos territórios. Terminar a rede de fortificações foi, aliás, uma obsessão recorrente, e assim o demonstram as cartas que foram trocadas entre a corte e os seus oficiais *in loco*. Numa resposta a um pedido do rei, António Fonseca dá conta, em 1523, do estado do rendimento, fortalezas,

¹³³ Introdução de Maria Leonor Carvalhão Buescu a Barros, 1971, pp LI-LII.

¹³⁴ Ferreira, 1995, p. 118. Ainda, Seed, 1995, pp. 140 e ss., pp. 180 e ss..

¹³⁵ Hespanha, 1995b, p. 33.

hospitais e navios que tinha encontrado em Goa. No ano seguinte, são os próprios moradores da cidade a pedirem ao rei a sua fortificação, informando, porém, que algumas obras já tinham sido terminadas. Pela mesma altura, através de cartas de frei Lourenço de Goes e de Pedro Faria, sabe-se terem sido construídas fortalezas noutras espaços do Índico, casos de Cranganor, Diu, Baçaim, embora noutras missivas seja o estado de degradação das mesmas o motivo da informação. Mais do que o impulso para fortificar, é de reter a alteração dos modos de construir: a partir de 1530 estas fortalezas são construídas com base...no modo italiano, o qual, paulatinamente, substituiria no espaço o traço manuelino; apesar de se manterem «fortalezas simbólicas», ou seja, fortalezas que tinham servido de protecção aos ataques dos inimigos, num primeiro momento, não sendo posteriormente destruídas, possivelmente por constituírem, também elas, alegoricamente, uma marcação de posse, uma afirmação de poder, uma extensão da força¹³⁶.

A «capitalização» da cidade de Goa insere-se neste contexto, tornando o Estado da Índia semelhante ao reino de Portugal, com as mesmas instituições, com o mesmo tipo de sociedade. Este evento deve ser entendido, por isso mesmo, como uma rotação institucional com significados constitucionais extremamente importantes. Catarina Madeira Santos intuiu-o como um primeiro momento de viragem, por tudo aquilo que significou em termos de opções políticas presentes e potenciou com respeito a opções futuras. O conjunto de instituições político-administrativas semelhantes àquelas que existiam na metropolitana Lisboa (tais como o governo vice-reinal, o Conselho de Estado, o Tribunal da Relação, o primeiro município, em estatuto, do Estado da Índia, mais tarde o Conselho da Fazenda, a Mesa da Consciência e Ordens) e as instituições eclesiásticas que correspondiam a tal estatuto político (o bispado e depois o arcebispado com respectiva província eclesiástica, e mesmo o Santo Ofício, o qual constituiria um caso singular em todo o império)¹³⁷, que a cidade passou a albergar, centralizando os restantes e dispersos espaços do Estado da Índia, decorreu,

¹³⁶ ANTT, CC, I, Mss. 30, n° 36; Mss. 31, n° 83; Mss. 58, n° 23; Mss. 59, n° 109; Mss. 64, n° 4; Mss. 66, n° 37. Ainda, Moreira, 1989, p. 150, e Correia, 1997, pp. 57-62. Sobre a importância da imagem de força transmitida pelas fortalezas no espaço indiano veja-se o estudo de Watson sobre o caso inglês (1997), mas veja-se também o modo como a monarquia inglesa ensaiou dispositivos de colonização *within*, muitos dos quais assentavam, precisamente, sobre a recuperação do império romano como forma política mais perfeita (Ohlmeyer, 2001, pp. 130 e ss.).

¹³⁷ A aquisição das mesmas competências da cidade de Lisboa, por exemplo, não se reduziam ao poder vice-reinal e ao senado da câmara. Verificavam-se, também, no mundo eclesiástico (cf., por exemplo, a «Carta do Chantre de Gôa dando parte a ElRey, que por ordem do Duque de Bragança viera a Roma, donde estava para requerer a Sua Santidade, os Privilégios da Sé de Lisboa fossem igualmente concedidas a Gôa», De Roma a 31 de Outubro de 1542, CC, P I, Mss. 72, n° 155).

naturalmente, dessa nova percepção do espaço imperial¹³⁸.

A esse nível, são tudo menos despidiendas outras consequências relacionadas com o novo estatuto de *cabeça* conferido à cidade de Goa. A estabilização do governo vice-reinal tornou efectiva a assumpção «dos *regalia*, que se encontravam tradicionalmente associados ao exercício do *officium regis*» num «magistrado investido desses mesmos poderes reais e que representava o rei de Portugal e a sua soberania *extra territorium*»¹³⁹. Na realidade, não eram apenas o exercício dos *regalia maiora*, ou seja, o *imperium maximum* que o vice-rei, ou mesmo o governador, podiam ambicionar exercer. Também o poder punitivo (*imperium maius*), o poder de deportação (*imperium magnum*), ou mesmo o *imperium parvum* (poder de desterro e de expropriação da qualidade de vizinho) e os restantes impérios menores eram contemplados neste estatuto, embora alguns destes poderes fossem reduzidos à medida que a própria burocracia do Estado se complexificou¹⁴⁰. Os poderes do vice-rei - possivelmente concebido como uma espécie de *alter ego* do rei -, como mais tarde seriam os do prelado, eram tão vastos que, em 1548, o reitor do colégio dos jesuítas, padre António Gomes recorreria à sugestiva analogia de que «cá o bispo hé papa e o governador rey», quando teve de os explicar a Simão Rodrigues, provincial dos jesuítas em Lisboa¹⁴¹. E três anos depois seria um vice-rei a sugerir algo de semelhante, embora com algumas *nuances*. Elogiava Afonso de Noronha este mesmo António Gomes, o qual fora grande amigo do governador Jorge Cabral, e justificava esta amizade (e um deslize que o jesuíta tivera por causa dela) com a seguinte reflexão: «los hombres virtuosos y honrrados an de ser muy amigo de los Gobernadores, y dévenlos ayudar muchado, mirando a la primera causa, que es el Rey nuestro señor, sin tener de ver con la persona del Governador, que sea mala ni buena»¹⁴². Importa notar, ainda, que foi à medida que esses poderes foram sendo delimitados por variadas instituições pelas quais passava a resolução - tal como no reino - de várias matérias, que o ofício de vice-rei passou a ser ocupado, mais e mais, por fidalgos das principais casas nobres do reino.

¹³⁸ Santos, 1999, *maxime*.

¹³⁹ Santos, 1999, p. 35.

¹⁴⁰ Sobre as atribuições do *imperium*, veja-se Hespanha, 1997, pp. 108-110.

¹⁴¹ DI, I, pp. 408 e ss.. Ao contrário do que acontecia no império espanhol, onde, desde o início, os vice-reis eram, sobretudo, governadores, dotados apenas de poder administrativo (o poder judicial encontrava-se nas Audiencias), no império português, o vice-rei começou por ter funções similares às dos vice-reis da monarquia espanhola, combinando uma enorme diversidade de poderes, o que começaria a alterar-se durante o reinado de D. João III, e sobretudo após a criação da Relação de Goa, em 1544 (Santos, 1999, pp. 177 e ss.).

¹⁴² DI, II, p. 140.

Não surpreende, então, que a alteração do estatuto jurídico-político dos residentes dos territórios circundantes da cidade de Goa tenha acompanhado a reforma político-administrativa que significou a «capitalização» da cidade no contexto do Estado da Índia, a alteração do estatuto dos agentes da coroa portuguesa¹⁴³. Até cerca de 1540, e em função da primazia da teoria estatutária (e do princípio de que a cada «nação» devia corresponder o seu direito e os seus costumes), o âmbito de incidência da *iurisdictio* do vice-rei sobre estas populações era relativamente reduzido¹⁴⁴. É bem provável, até, que uma sensação de estranheza tenha rodeado aqueles que podiam exercer amplos poderes...sobre tão pouca gente; e que, em contrapartida, exerciam poderes muito escassos sobre um conjunto substancial de pessoas. E se a pluralidade e a dispersão normativa caracterizava o direito exercido sobre estes espaços durante as primeiras décadas da dominação portuguesa, já na terceira década de Quinhentos se começava a sentir uma vontade de controlo do território e suas gentes¹⁴⁵. É dessa altura, também, que o desejo activo de cristianizar a totalidade daquelas populações passa a ser frequentemente expresso na correspondência trocada entre o monarca e os agentes locais¹⁴⁶.

Sinais vários apontam para as décadas de 1530 e 1540 como os momentos em que estes desejos se começaram a concretizar. Nessa altura, fórmulas como «idolatria», «demonio», «infiéis» «serviço de Deos», «cuidado e desejo da conversão» invadem os

143 O destino dos «gentios» tinha sido, até então, uma preocupação secundária para os poderes políticos portugueses; mas deixaria de o ser a partir do momento em que estes «gentios» passavam a ser pensados a partir de uma nova concepção da monarquia, de uma monarquia estruturada a partir do princípio *cujus regio eius religio*. Nesta outra perspectiva, a urgência do enquadramento destas populações, o exercício dos direitos de *senhorio*, estariam envolvidos por outros contornos, vindo a expressar-se num verdadeiro programa religioso, social e cultural.

144 No princípio vingara a ideia de que não havia um só direito que conformasse todas as novas situações político-administrativas, mas consoante a sua especificidade aplicava-se este ou aquele direito - o qual se ajustava perfeitamente às formas de agregação política que operavam na época, e à teoria estatutária. De forma a compatibilizar uma dominação política específica e ordens jurídicas (e sociais) diferenciadas, tendia-se a aplicar a doutrina tradicional do direito comum, a teoria estatutária, de acordo com a qual, a cada «nação» correspondia o seu direito (sobre a teoria estatutária, veja-se Hespanha, 1997, pp. 102-110; e ainda Tau Anzoátegui, 1992, pp. 84).

145 Refiro-me, em particular, à elaboração do «Foral de Mexia», o qual, ao consagrar os direitos locais os integrava no sistema jurídico português (veja-se, a este propósito, Subrahmanyam, 1998; Xavier, 2002, no prelo).

146 Enquadrar efectivamente as cerca de 200 000 pessoas (M.N. Pearson calcula a população de Tiswadi, Salcete e Bardez, em 1630, em cerca de 250 000 pessoas, 1987, pp. 92-93) que constituíam a maioria demográfica desse território conquistado (caso da cidade de Goa e das ilhas de Tiswadi, Chorão, Divar e Jua) e negociado (caso dos territórios de Salcete e Bardez) não seria fácil para um poder que apenas estava familiarizado com o enquadramento de populações diferenciadas no interior do próprio reino, no âmbito do qual elas constituíam uma minoria demográfica, como era o caso dos judeus e das famílias mouriscas.

preâmbulos de muitas cartas de lei, decretos, alvarás e provisões deste período, sempre que havia a necessidade de justificar a transferência de benefícios (políticos, religiosos, económicos, sociais) de mãos não-cristãs para mãos cristãs¹⁴⁷. É então, também, que através da equiparação da *regeneratio* (o baptismo, o segundo nascimento) à *generatio* (nascimento), a qual remetia para a identidade religiosa como a categoria mais geral de identificação política dos habitantes do território goês se criava a possibilidade de integrar na ordem jurídica portuguesa (com igualdade de obrigações e de direitos) um número cada vez maior de sujeitos. Outros signos *visíveis* acompanham a nova atitude: no ano de 1540, o padre Miguel Vaz, vigário geral da Índia, iniciou o processo de demolição de todos os templos não cristãos que existiam em Tiswadi. Fontes da época dizem terem sido destruídos trezentos destes templos, e as suas rendas transferidas para o culto católico. À destruição da rede religiosa local corresponderia a implantação efectiva de uma rede paroquial e de outras estruturas religiosas (cruzes, igrejas, hospitais, escolas) no mundo urbano (a cidade de Goa) e rural (as aldeias das Velhas Conquistas), o estabelecimento sistemático de missionários (sobretudo franciscanos e jesuítas), o estabelecimento do Santo Ofício. Inicialmente vocacionada para os cristãos-novos que tinham viajado para aqueles territórios, esta última instituição seria rapidamente orientada para os comportamentos dos «novamente convertidos».

Se não deixa de ser verdade que algumas destas variáveis já se faziam sentir no período anterior, é também irrefutável que grande parte foi repensada durante o período joanino. De entre estas, a tentativa de integração das populações submetidas através da religião e do direito, constituiu, efectivamente, uma absoluta novidade desta época. Para ela terá contribuído de forma decisiva a assunção do modelo imperial romano-cristão como modelo referencial do império português, reiterado pelo ideal confessional¹⁴⁸. Mas também, e certamente, a assunção deste modelo ter-se-á articulado com a circulação de determinadas imagens «políticas» entre a corte de

¹⁴⁷ Exemplos mais explícitos: «querendo nosso senhor lembrar-se desta terra e gente della, que de tantos tempos estava sujeita ao demonio, e seus Pagodes, houve por seu serviço inspirar em muitas pessoas desatas Ilhas se converterem á sua sancta fé», ou «a idolatria he tamnaha offensa de Deos, que não devo eu consentir que a aja nas terras dessa partes» são expressões utilizadas nos decretos régios deste período (APO, F 5, I, pp. 161-170, 223-225.)

¹⁴⁸ O facto do reinado de D. João III (1521-1557) ser coetâneo não só do império de Carlos V (1519-1556), dos governos de Francisco I de Valois (1515-1547) e do rei Tudor Henrique VIII (1509-1547), e, no espaço não-europeu, dos de Suleimão, o Magnífico (1520-1566), dos reis de Vijayanagar, Krishna Deva Raja (1509-1529), Achyuta Deva Raja (1529-1542) e Rama Raja (1542-1570), e dos primeiros imperadores mogol - para não referir potentados menos poderosos mas igualmente relevantes - não terá sido inocente para a sua configuração política, externa e interna.

Carlos V (cuja estada mais longa em Castela ocorreu, precisamente, entre 1522 e 1529, data a partir da qual, e até 1539, marcou o ascendente da imperatriz Isabel, irmã do rei português) e de João III (entretanto casado com Catarina de Áustria, irmã do imperador), com as ambições imperiais de ambos os governantes¹⁴⁹. Estabelecer pontes entre as duas experiências é tanto mais importante quanto o ter sido neste mesmo período que se vislumbraram ímpetus reformistas na corte dos Habsburgo¹⁵⁰, os quais, como se sabe, tiveram efeitos altamente estruturantes na relação do reino espanhol com o seu império americano¹⁵¹.

Como se disse, a vontade política terá tido um papel importante nestas alterações mas não terá sido menor o papel desempenhado por algumas contingências que caracterizaram, também elas, a vivência imperial durante este reinado. Algumas justificaram que o rei de Portugal acalentasse outros sonhos imperiais; outras, ao invés, refrearam alguns desses objectivos ou impuseram novos *timings* na decisão política, estimularam opções menos desejadas. As campanhas e negociações vitoriosas de Albuquerque e seus sucessores (como D. João de Castro), no Índico, apesar de toda a controvérsia que em torno delas se gerou, podem situar-se no primeiro nível, não só por terem estimulado uma nova representação espacial do império, e com ela um novo campo de experiências políticas possíveis (a própria fixação historiográfica - e a sua recepção europeia - parece intuí-lo, constituindo discursivamente o império indiano)¹⁵², como por terem ampliado, de facto, o espaço imperial recebido como

149 Os casos de António de Guevara, de António Moro e de frei Sebastião Toscano, são emblemáticos. Através da historiografia espanhola torna-se possível aceder a alguns outros aspectos desta relação e, através deles, explorar algumas ideias que, como se verá, obrigam a repensar, também a este nível, a política joanina (Rodríguez Sanchez, 1986, vol. 1, pp. 21-28, Bouza, 2001, mas também Jourdan, 1993, 1994).

150 É durante o reinado de D. João III, e com Carlos V - e não durante o reinado de D. Manuel e com os seus primos, os Reis Católicos -, que a monarquia espanhola se estabiliza e se expande, constituindo-se como a potência hegemónica da Europa quinhentista, não só ao nível político, mas crescentemente, também, do ponto de vista cultural, posicionamento sedimentado durante o reinado de Filipe II. Segundo Elliott, a criação do Consejo de las Indias, em 1524, iniciaria o conjunto de reformas que alterariam estruturalmente a organização do império (Elliott, reimp. 1998, p. 184).

151 Fernandez Alvarez, 1999, pp. 135 e ss; Elliott, reimp. 1998, cap. 5. E tal como nas Índias espanholas, a presença dos missionários na Índia portuguesa permitiria projectar a estrutura moral e cultural dos reino português nas sociedades locais, processo similar ao ocorrido nos territórios atlânticos das duas monarquias. Correia-Afonso defendeu a hipótese, aliás, de a implantação dos missionários na Índia ter servido de inspiração a fórmulas experimentadas no outro lado do Atlântico, a partir das semelhanças que encontra entre os estabelecimentos do Paraná, no século XVII e os que, no século XVI, os jesuítas tinham estabelecido em Baçaim e Tana (Correia-Afonso, 1977, p. 40). Também Adriano Prosperi identifica semelhanças entre as fórmulas utilizadas em diferentes territórios - o autor italiano realça, nomeadamente, a similitude entre as «reducciones» americanas e as «missões» instituídas em determinados lugares (Prosperi, 1991, p. 210; v., a esse propósito, Schallenger, 1989).

152 Cf., a esse propósito, Curto, 1993a, 1997 e 1998, I, pp. 449-452; e o livro de Ana Paula Avelar sobre a cronística da Índia (Avelar, 2000).

herança por D. João III. A este seriam acrescidos, entre as décadas de 1530 e 1540, a importante «Província do Norte», com cerca de 2800km², mas, e sobretudo, os territórios de Bardez e Salcete, os quais constituíam um *continuum* de 800 km² em torno à cidade de Goa, nessa altura já a *cabeça* do Estado da Índia¹⁵³. Como é sabido, a região de Baçaim, Damão e Diu não só contemplava um conjunto assinalável de aldeias (só Damão continha mais de 332), como a sua produção agrícola (arroz e madeira, sobretudo) era excedentária, potenciando a sua transformação e comercialização. A doação de «muitos chãos», o estabelecimento de casas e hortas, o sistema de *prazos*, constituíram os dispositivos julgados mais eficazes para favorecer a fixação - e a apropriação destes espaços da Província do Norte¹⁵⁴. Já os territórios de Salcete e Bardez tinham sido «conquistados» pela primeira vez nos tempos de Albuquerque, e sucessivamente perdidos para o seu antigo senhor, o Adil Shah de Bijapur. Somente a partir de 1543, e através de um acordo que ainda está por estudar, é que estes espaços passam a ser *sentidos* - na carta de D. Garcia de Castro, de 29 de Dezembro de 1543, anuncia-se que o Adil Shah tinha feito «doação» de tais terras, e que os portugueses «dellas tomámos posse»¹⁵⁵ - como constituindo parte dos domínios que o rei de Portugal tinha naqueles lugares: para o vice-rei sito na cidade de Goa chegar a Bardez necessitava de menos tempo do que aquele que demorava a travessia do Tejo, a partir da Aldeia Galega; e as primeiras aldeias de Salcete distavam da cidade de Goa menos ainda do que Almeirim distava de Lisboa.

Em resumo, para além da importância da ampliação espacial «marítima», as novas contiguidades territoriais - e as potencialidades económicas a elas inerentes - terão contribuído para uma alteração da percepção que o poder político português viria a ter destes espaços e das suas populações, numa época em que as grandes conquistas espanholas estavam a contribuir para a sedimentação dos sentimentos imperiais na coroa vizinha¹⁵⁶.

¹⁵³ Bethencourt, 1998a, II, p. 287.

¹⁵⁴ Veja-se, a esse propósito, a recente publicação (2001), por Artur Teodoro de Matos, do *Tombo de Damão, 1592*, respectiva introdução e referências bibliográficas aí contidas.

¹⁵⁵ ANTT, CC, P I, Mss. 74, n° 46; veja-se, ainda, Mss. 77, n° 52, com carta de Pedro Fernandes ao rei sobre o contrato feito entre Martim Affonso de Souza e o Meale.

¹⁵⁶ Também do outro lado do Atlântico se inicia a fixação por esta mesma altura, primeiro através do sistema de capitanias, depois por via do governo geral. Ou seja, se até 1540 a presença portuguesa era costeira, a partir desta altura, a coroa de Portugal confrontava-se com extensões territoriais que já superavam o território do reino. Não deixa de ser significativo, aliás, o modo como se enunciavam as propostas de expansão, caso da que era veiculada na «Carta de Duarte Coelho, dando parte a ElRey ser muito conveniente fazeemse as Povoações no Brazil distantes humas das outras, para assim se dilatar a Nova Luzitania, e fazer grande a Nova Colonia, e dos

Contrariando o optimismo que eivava, permitindo que alguns visionários sonhassem, para o reino de Portugal, um império territorial, a nova percepção era acompanhada por uma consciência política (pessimista) sobre a acrescida dificuldade em ordenar e conservar as gentes (portuguesas e outras) que residiam nestes espaços¹⁵⁷. A visível dificuldade em sustentar a migração dos oficiais portugueses para espaços que não estavam sob a jurisdição da coroa de Portugal¹⁵⁸, assim como a sua «indianização», e a correspondente escassez entre os agentes militares da dominação portuguesa, era tanto mais grave quanto mais frágeis eram os equilíbrios geopolíticos locais, cada vez mais marcados pela expansão islâmica¹⁵⁹.

Tudo isto obrigava a definir, com urgência, estratégias que permitissem, a médio e a longo prazo, a conservação política destes territórios¹⁶⁰, bem como a sua viabilidade

inconvenientes que se seguiu de mandar para lá degradados, porque pelas suas mafeitorias perdião os Portuguezes o credito com os Indios, Olinda, 20 de Dezembro de 1546» (ANTT, CC, P I, Mss. 78, n° 105) ou das propostas, não tão distantes que, pela mesma altura, D. João de Castro desenvolvia para a Índia (Albuquerque, 1989, pp. 115 e ss.). Sobre a articulação destes processos com as expansões imperiais ibéricas - e os seus efeitos a médio e a longo prazo - veja-se a magnífica síntese de Kirti Chaudhuri, «O império na economia mundial» (1998, II, pp. 248-273).

157 À desidentificação - e ao descontentamento? - crescente do grupo dos *casados* acrescia a desertificação dos contingentes militares, dos *soldados* (ANTT, CC, I, Mss. 66, n° 47; Mss. 66, n° 79; Mss. 71, n° 10). Em relação a estes últimos, um tal Baltasar Coelho escreveria uma carta ao monarca, em 1533, na qual informaria que «amtre os mouros andam dous mil homens e dy pera riba, e deles por lhe pagarem mal seus soldo e deles por nom terem que comer» (Schurhammer, 1963, pp. 179-180; sobre os destinos destes veja-se Subrahmanyam, 1995; Couto, 1998, Russell-Wood, 1998).

158 O cada vez mais perigoso desequilíbrio na *ratio* entre populações portuguesas e cristãs na cidade de Goa e das Velhas Conquistas e a disseminação cada vez maior dos portugueses por territórios que não faziam parte dos «domínios oficiais» da coroa de Portugal obrigava a repensar - sob outros moldes - o fracassado projecto de Afonso de Albuquerque. A par destes portugueses, sabia-se, ainda, de muitos outros que se tinham convertido, na mesma época, à religião islâmica; facto e preocupação explicitamente enunciados. Em 1567, no 1º Concílio Provincial de Goa, procurava-se obstar aos malefícios que resultavam destas outras transições identitárias: «consta a maldita seita de Mafamede averse augmentado nesta Provincia de poucos annos a esta parte», e o pior era «serem seus vassallos por proveitos temporaes causa de augmentar a seita de Mafamede» (APO, F 4, 1º, PF, d. 32). Mas mesmo antes do concílio se dispunha nesse sentido. Em 1564, o vice-rei D. Antão de Noronha procura controlar, através de sanções económicas e restrições à liberdade, essa transferência (APO, F 5, II, pp. 578-579). Estas situações tornavam a escassez estrutural de portugueses e cristãos num problema político particularmente grave, podendo dela depender, inclusive, a sustentação dos interesses da coroa de Portugal. (Subrahmanyam, 1995; Russell-Wood, 1998, I, pp. 257 e ss.; II, pp. 123 e ss.).

159 Costa & Rodrigues, 1992, parte III. Não podemos esquecer que este confronto tinha frentes nos vários continentes. No ano de 1535 fora o Infante D. Luis, mais 1500 portugueses, a acompanhar o imperador Carlos V na empresa de Tunes; é neste âmbito, ainda, e já sob a regência de D. Catarina de Bragança, que se inicia a cobrança de um subsidio eclesiástico de 250 000 cruzados para a luta contra os otomanos e a constituição de uma armada eclesiástica com as armas do pontífice.

160 Sobre essa guerra escreveria ao Conde da Castanheira, em finais de 1534, Martim Affonso de Sousa, então Almirante Mor da Índia, já regressado do Brasil. Começando por dizer, relativamente à Índia, que «ysto é a mor cousa do mundo», Martim Affonso acrescentaria que «está de feyçam que se nam pode sostener nela guerra por tres annos» (Schurhammer, 1963, p. 190) O mesmo pessimismo era partilhado por outros oficiais portugueses, os

económica e financeira, já que também a esse nível era cada vez mais problemática a manutenção dos circuitos comerciais iniciais dos quais se retiravam importantes rendimentos para a coroa. Ou seja, não só a atmosfera política que se vivia na corte portuguesa convidava a alterações no mundo imperial, como a própria situação local, e regressa-se, finalmente, à tão proclamada «crise do Estado da Índia», obrigava a que assim fosse. Tornava-se imprescindível, então, criar as condições que garantissem a sua durabilidade¹⁶¹.

Nesse contexto, as soluções propostas, pelos agentes *in loco*, para a gestão desses problemas concretos foram variadas.

Alguns defendiam o papel e os privilégios dos «casados» e dos seus interesses locais, como Luiz Martins, em 1527. Morador de Cochim, Martins advertiria o monarca de que «a Imdia, nam he a vossa cidade de Sam Jorge da Myna (...) a Imdia senhor he e sam grandes mundos que ca tem Vosa Alteza tamtas mil legoas de seu reyno em que ha muytos reys e de muyta jemte», defendendo que

«ho asemto e asesego pera senharear hos reynos e provedncias consyste e esta em as ter povoradas de vilas cidades co tanta jente nelas que bem abaste pera as sogigar soste manter e defemder per força d'armas quando comprry asy comtra os naturaes delas como comtra os que a elas de fora vyerem com armadas e que se nelas façam muyta neçesydade tem de as povorar todo o principe rey que as ouver de pesuyr senharear porque emquanto as nam povorar sempre tenra gramde trabalho e despesa».

Este oficial da coroa equaciona de uma forma clara os dois «inimigos» (os «naturaes delas» e os que «a elas de fora vyerem com armadas») de todo o rei que quisesse possuir e senharear aqueles reinos e províncias. E parece ser o universo de um *dominium* mais *imperium* de um velho regime senhorial, de um império à maneira medieval, aquele que se vislumbra sob a formulação deste português. E da mesma forma que as vilas e cidades e o povoamento o tinham alcançado no reino (e na Índia seriam certamente os «casados» a encabeçar este processo), o objectivo de Martins era o de «que façaes ca senhor no mays breve tempo que ser posa outro reyno voso como

quais acrescentavam que os indianos tinham já adoptado as técnicas de guerra portuguesas - tornando-se, por isso mesmo, mais perigosos - e de que a guerra na Índia podia ser infinda, «porque fazer guera na Imdia he tirar agoa do mar e tornar lha a llamçar» (ANTT, CC, P I: Mss. 46, nº 21, Mss. 50, nº 40, Mss. 66, nº 45, Mss. 83, nº 60).

¹⁶¹ Bethencourt, 1998, I, insistiu, precisamente, nestes aspectos.

Portugal asy de jemte como de naos»¹⁶².

Outros, como Cosme Annes, Diogo Mariz, ou Cristóvão Fernandes postulavam a cristianização dos indianos como a melhor forma de conservar e ampliar a Índia. Cosme Annes afirmara, em 1547, ser o império de D. João III maior do que o de Alexandre, esperando as suas populações pela conversão, até porque «por toda esta costa da Imdia desbaratados estes dous mouros Ydalcão e Nyzamuluco todollos outros facylmente se someteram e serem trebutareos a Vossa Alteza. E pera estes dous pouco poder se afirmam todos que se avera mester principalmente o nome real». Para fazê-lo, «nam ha Vossa Alteza de aver mester tesouros pera esta conquista mas amtes os adquyrira e asegurara a Imdia toda», e «mais parece que este negocio nam esta senam em emcetar se que senhoreado hum reyno se lo hom os outros e feyto hum rey christão far se hão muytos outros. Esta obra esta parecendo que em quatro ou cinco annos he concroyda com a graça e ajuda de Deus. (...)»¹⁶³. E na sequência desta, Annes insistiria numa outra missiva na importância da vinda do Infante D. Luís, «por ser aquelle governo só para Príncipes»¹⁶⁴. Diogo Mariz, escrivão da Câmara de Goa, tinha uma visão ainda mais otimista. Segundo ele, a cidade tinha cerca de 1000 meninos, «que hos mais delles daqui em diamte serem pera tomar armas e servir Vossa Alteza e prazendo a Deus serem espertos na guera porque nella naceram e se criaram». Por fim, Christóvão Fernandes, desembargador da Relação de Goa, aquando a sua chegada a este território, em 1548, afirmara ser «tamanho crecimento nossa santa fee» que «estaa terra sera sempre guardado de todo Imigo pois tais raizes nella se começaram de criar em prata e tudo per mao de huu princepe tam catoliquo»¹⁶⁵.

Por fim, havia quem considerasse que o envio de mulheres portuguesas pudesse suprir e canalizar o desejo dos oficiais *in loco*, e colonizar, com população portuguesa,

¹⁶² GTT, XV, Mss. 17, n° 19, pp. 89-104.

¹⁶³ GTT, XV, Mss. 12, n° 35, p. 414.

¹⁶⁴ ANTT, CC, P I, Mss. 83, n° 60. Também para Pedro Faria as «virtudes» do governador eram uma das condições que podiam garantir a durabilidade da Índia (Mss. 77, n° 6).

¹⁶⁵ GTT, XX, Mss. 2, n° 23; ANTT, CC, P. II, Mss. 241, n° 89. Leitura da situação que estava extraordinariamente próxima de uma outra, veiculada por um cronista jesuíta, o qual previra que: «quanto mais pagãos se convertam a Cristo, mais amigos e vassalos adquirirá o serviço de Sua Majestade, porquanto estes conversos lutarão mais tarde pelo Estado e pelos cristãos contra os seus compatriotas pagãos» (Cit. in Boxer, 1981, p. 95.). Cosme Annes, recorde-se, era muito protegido pelos religiosos, como se pode constatar de cartas escritas pelo padre António Gomes, nas quais elogia muito o seu trabalho, o ter construído o hospital, a misericórdia, carregando a Companhia, ajudando na expulsão dos brâmanes, pelo que devia ser muito favorecido (DI, I, pp. 409 e ss.). Importaria comparar estes discursos - e a similitude de tópicos aí enunciados - com aqueles que, um pouco mais tarde, surgiriam na correspondência enviada a Filipe II por religiosos estabelecidos em terras asiáticas (veja-se Parker, 1995, pp. 246-248).

aqueles lugares. Não se sabe se ciente dos perigos que Maquiavel atribuía a esse tipo de escolha, a par do crescente envio das famosas *órfãs d'el rei* - tema que já foi estudado, de uma forma sistemática, por Timothy Coates¹⁶⁶ -, e da implantação do sistema de prazos, a coroa portuguesa optaria pela conversão e pela cristianização dos indianos, primeiro os dos territórios de Goa, e depois, em teoria, de todos os que habitavam os restantes territórios do Estado da Índia.

*
* *
*

É esta a razão que justifica que se prossiga este estudo. No início destas páginas propus-me aceder aos contextos sobre os quais assentaram os planos de administração dos territórios imperiais que foram sendo conquistados ou dominados pelos portugueses. Enunciei a hipótese de que uma reorganização político-administrativa do império, a reformulação dos fundamentos da relação até então estabelecida pelos reis de Portugal com as gentes que residiam nos diferentes territórios que estavam sob a sua jurisdição, a possibilidade de uma expansão territorial, se teriam verificado durante o reinado de D. João III. De que essas alterações indiciavam um modelo imperial coerente, não só marítimo, mas já territorial, sobre o qual seria exercida uma dominação política mais efectiva, através de uma burocracia complexa e de um direito unificador, e homogeneizadora (ao procurar estender o Cristianismo, a sua civilidade, as suas línguas, a todos os lugares). De que durante esse período se processara, no fundo, uma *reconstituição* do império segundo outros moldes.

Um dos sintomas mais evidentes desse plano terá sido a tentativa de cristianizar a «Índia» (e depois o Brasil). Assumida como o mais importante território *extra territorium*, as políticas delineadas para a Índia tornam-se, assim, num espelho que reflecte, nas suas múltiplas *nuances*, a experiência política do reino e do império. E mais do que uma «crise», a Índia conheceu a «reforma», a translação da mesma «reforma» que se estava a ensaiar no próprio reino, a qual se materializava, em primeiro lugar, na cristianização dos habitantes de territórios sob jurisdição da coroa portuguesa. Sempre que isso fosse viável.

As propostas de cristianização da Índia, sobretudo daquelas que, para além do desejo, enunciam modalidades que permitiriam a sua concretização, serão objecto de análise,

¹⁶⁶ Coates, 1998, *maxime*.

nesse contexto, do terceiro capítulo. Antes disso, porém, discutir-se-ão algumas das matrizes discursivas sobre as quais assentaram tais projectos de cristianização. Nesse âmbito, e para além de um discurso de exaltação e *constituição* do príncipe, já estudado por Ana Isabel Buescu, ou das representações da alteridade veiculadas na literatura de viagens, histórias e correspondência, profusamente estudadas, considerar-se-ão, sobretudo, dois discursos. Aquele que revalorizou e actualizou a tradição imperial romana cristã (extensão e legitimação desse discurso de exaltação do príncipe) e a constituição de um discurso geral sobre a alteridade religiosa (como espelho invertido da identidade cristã). Estas matrizes, estas gramáticas, constituíram uma espécie de seiva que percorreu as decisões políticas que, se as não *inventou*, pelo menos lhes ofereceu um reportório tópico e argumentativo que as coloriu, legitimando-as. Elas mesmas foram sendo inventadas e legitimadas pela próprias experiência, constituindo uma configuração tendencialmente auto-sustentada, auto-referencial. Cada vez mais forte.

Por tudo isto este segundo capítulo funciona como uma espécie de plataforma, de *intermezzo* entre o primeiro e o terceiro capítulos, clarificando e ampliando os sentidos e o alcance das acções imperiais joaninas aí apresentadas. Por outro lado, através dele tornar-se-ão mais visíveis algumas das especificidades da experiência portuguesa, presentes tanto na tematização de experiências específicas ao contexto português, quanto na recepção singular de alguns temas de circulação mais geral - caso de alguns temas da Antiguidade Clássica, nomeadamente aqueles que diziam respeito ao aperfeiçoamento da *respublica* e dos seus cidadãos.

2. Gramática(s) da evangelização

Entre as fábulas que Fedro da Trácia ou da Macedónia, escravo e liberto de Augusto, compilou no início do século primeiro da era cristã, encontra-se um episódio no qual Pizia, sibila de Delfos, sintetiza os comportamentos do cidadão ideal. As palavras pronunciadas por Pizia expressavam as virtudes que o homem (grego, e depois romano) devia ter para ser útil a si-mesmo e, dessa forma, à *respublica*. Entre elas, os preceitos «honrai a fé», «expulsai os inimigos», «combatei os infiéis», parecem igualmente apropriados para caracterizar os governos da monarquia de Avis, e em particular, o de D. João III. Embora os preceitos «identificai os ímpios», «vingai a justiça», «protegei os amigos», pudessem também ser convocados para os evocar¹. Não é o caso para dizer que a recepção que Fedro ou as profecias da sibila tiveram na Península Ibérica, durante este período, foi muito intensa. Contador de fábulas, o servo liberto aqui apresentado como um condutor de imagens que circulavam no senso comum romano do primeiro século da era cristã, quando o império augusto se consolidava, é aqui útil por esse seu papel. Pois os mesmos tópicos e as mesmas imagens que circulavam nas suas velhas fábulas (as quais recuperavam *topoi* que lhe eram familiares) continuavam a ser convocados, embora retocados, com sentidos distintos e «condutores» diferentes, na época em que o império português tendia a reorganizar-se.

São os sentidos que alguns desses preceitos adquiriram nos séculos XVI e XVII, no reino de Portugal e no seu império, o objecto das próximas páginas. Ao passo que no capítulo anterior foram privilegiados o debate historiográfico e a conjuntura político-institucional que acompanhou a implantação sistemática de um novo padrão de relacionamento entre a coroa portuguesa e os seus súbditos do reino e *extra territorium*, neste capítulo investigam-se as gramáticas sobre as quais a conversão e cristianização dos habitantes de Goa e das Velhas Conquistas terão assentado². A meu ver, alguns dos discursos que circularam na corte portuguesa por essa altura, ou que, acompanhando os ritmos dos novos tempos, foram entretecidos a partir de tópicos anteriores, tiveram um papel fundamental na *invenção* e na *constituição* do império quinhentista, contribuindo para o *fazer*.

¹ *I grandi favolisti*, 1993, vol. 2, pp. 107-108. Sobre o cidadão «antigo» veja-se Mossé, 1999, *passim*, Finley, 1997, caps. 3 e 4.

²² Anthony Pagden é o autor que mais tem analisado as «ideologias» subjacentes às expansões imperiais europeias na época moderna, descurando, porém, a especificidade do caso português (Pagden, 1995, *maxime*).

Tanto a sua constituição como a sua apropriação – enquadradas pelos contextos políticos, religiosos e culturais atrás referidos - terão contribuído para a legitimação da expansão territorial dos portugueses e para a formulação de outras modalidades de relacionamento com as populações não-cristãs, onde quer que estas se encontrassem. Tais usos providenciaram, ainda, algumas respostas às importantes questões que se colocavam naquela época: Como prosseguir a expansão territorial? Quais os princípios que a deviam informar? Quais os critérios que deviam enquadrar a política seguida em relação aos não-cristãos? De que forma é que se podia realizar a sua integração?

Um desses discursos resultou da valorização da Antiguidade e, com ela, da tradição imperial romana. Emergiu de uma forma explícita entre os poetas que cantavam as similitudes entre os reis de Portugal e os heróis antigos, invadindo também territórios bem mais quotidianos, conquistando a imaginação cortesã. Se na metrópole foram muitos os sinais da sua presença, não é menos verdade que no próprio império os agentes portugueses recorreram, com frequência, à memória romana (e por osmose, à memória grega) para identificarem as suas próprias experiências. Contudo, a sua relevância não se resumiu a este nível atitudinal. A utilidade deste discurso para imaginar o futuro do império e os modos de integração e conservação política dos novos territórios e suas gentes foi enorme. A ele terá estado associada a gradual substituição de um modelo de conquista e administração de pontos-chave por um modelo de implantação territorial, o qual supunha estratégias militares e modalidades de governo substancialmente diferentes; a opção pela Índia e pelo Brasil, em desfavor das conquistas do Norte de África; o investimento numa administração hierarquizada e centralizada, e na homogeneização política e social através do direito, da língua e da religião, em substituição de um império em que a pluralidade jurisdicional e cultural era (e continuaria a ser, apesar dos esforços dispendidos no sentido contrário) a marca dominante.

Igualmente importante para essa inflexão foi a discussão em torno à alteridade, e sobretudo à alteridade religiosa (as velhas e novas heresias, as antigas e recentes infidelidades, os familiares e inesperados «gentilismos», bem como outras desviâncias), e as eventuais conexões estabelecidas, a esse nível, entre este discurso e o discurso da guerra justa (como mecanismo de restituição da ordem, de regresso à religião verdadeira). Uma pequena sondagem a alguns tratados morais, sermões e

outros textos produzidos no seio da corte portuguesa ou na proximidade dela, dedicados a D. João III e a Dona Catarina, a D. Henrique e a D. Sebastião, cerca de meados do século XVI, é profundamente esclarecedora sobre as obrigações que o príncipe tinha face à sua *respublica* quando nos seus domínios ainda residiam populações não-cristãs. A inadmissibilidade de comunidades não-cristãs nos principados que se auto-representavam como cristãos seria a conclusão recorrente entre estes tratadistas, aparentemente obcecados com o princípio *cujus regio eius religio* e a sua concretitude. Como dizia o velho cânone, agora assumido em toda a sua relevância prática:

«Aos reis e principes christãos pertence procurar como em seus regnos e tempos a Igreja estee pacifiqua e em ela nom aja eresias e blasfemias contra a fee (...) item os canones obrigam as potestades seculares a lançar e tirar de suas terras as eresias»³.

Ao contrário do que acontecera no período medieval - no qual se aspirara, através das cruzadas *extra territorium*, alcançar a «conversão» dos «infiéis» e «gentios» -, nos inícios do século XVI as populações não-cristãs deixariam de ter direito ao lugar ao qual, até então, tinham sido confinadas nesses mesmos reinos: nas margens da ordem, com a liminaridade que era inerente a essa condição de fronteira, mas fazendo ainda parte dessa mesma ordem. A estas comunidades restavam, agora, poucas escolhas: a conversão ao Cristianismo, a dissimulação da fé verdadeira e respectiva simulação da nova fé, posicionando-se como futuros perseguidos pela Inquisição. Ou a expulsão⁴. Inicialmente referindo-se à situação do reino, este cânone seria rapidamente transposto para os domínios imperiais, em parte por causa das analogias facilmente traçadas entre «eresias», «blasfemias» e «idolatria» e a homologia estabelecida entre heréticos (luteranos e outros), infiéis (judeus e muçulmanos) e «gentios». Para os «pagãos modernos» (indianos ou índios), as escolhas viriam a situar-se, por conseguinte, nas linhas demarcadas por aquela mesma matriz. Tal como nela, as estratégias desenvolvidas para os convencer a optar pelo Cristianismo oscilavam entre vias suaves (*introduce eos*) e vias violentas (*compelle eos*) – combinando por vezes ambas⁵, reenviando outras vezes para soluções bem mais radicais através da invocação do princípio e do direito de fazer «guerra justa». Essa «guerra justa» ou «guerra

³ GTT, II, pp. 137-138. Desde o século XII que se sistematizavam, teologicamente, estes princípios, insistindo na fé cristã como a única fé verdadeira, o que excluía as restantes religiões do Livro de qualquer possibilidade de salvação. As sumas teológicas são, de algum modo, resultado deste processo (Pelikan, 1978, caps. 5 e 6).

⁴ Kriegel, 1992, pp. 469-490.

⁵ Phelan, 1970, pp. 7 e ss.

santa», no fundo uma actualização da velha guerra de cruzada - a que Luís Filipe Thomaz se refere no estudo «Descobrimentos e Evangelização»⁶ - continuava a ser uma das vias para satisfazer, no império, semelhante obrigação.

Em suma, o discurso sobre a alteridade religiosa não só forneceu instrumentos de identificação, de avaliação e de classificação *in loco* das diferentes situações «religiosas», como justificou a conversão e a transformação das populações não-cristãs em populações cristãs, e a constituição de um ordenamento, de uma disciplina, de uma polícia cristãs.

Note-se que os discursos supracitados assentavam, frequentemente, em concepções do tempo antagónicas. O modelo clássico que evocava as 4 Idades (presente entre muitos humanistas, sobretudo laicos, mas também identificável entre religiosos), cíclico, entrecruzava-se com um modelo messiânico (que informava, por exemplo, muitos franciscanos, os quais podiam ter, também eles, uma formação humanista; e era explorado por humanistas mergulhados num espiritualismo exarcebado), progressivo, o qual dividia a história do homem na Idade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, considerando que esta última se iniciara cerca de 1260 e que no contexto dela se viveriam tempos apocalípticos, mas também tempos de redenção. A harmonização (tipicamente humanista) e a tensão entre estas concepções do tempo também informa a imaginação e as práticas dos portugueses nas suas experiências imperiais, os quais incarnando o papel de protagonistas heróicos de uma nova Idade do Ouro e, simultaneamente, o de apóstolos do último reino. Monarquias universais e quintos impérios retiraram tópicos destes dois (ainda que conflituosos) lugares, nem sempre ficando claro - nem para aqueles que os evocavam, nem sequer para muitas das suas audiências, dos seus receptores - qual terá sido a sua principal fonte de inspiração⁷.

É certo que para o reportório de imagens e de soluções reconhecíveis nas experiências imperiais portuguesas contribuíram, ainda, muitos outros discursos e suas apropriações. Sobressaem entre estes os discursos sobre as alteridades não religiosas (embora em muitos deles a confissão religiosa constituísse um importante elemento de identificação), os quais se foram desmembrando dos discursos mais gerais sobre a

⁶ Thomaz, 1993, *passim*. Este é, certamente, o melhor estudo sobre os fundamentos discursivos da expansão portuguesa, sobretudo no que se refere à centúria de Quatrocentos.

⁷ Sobre estes conceitos de tempo e as suas tematizações/experiências no século XVI, veja-se Dupront, 2001, pp. 86-94, pp. 132-138

sociedade. Refiro-me, em concreto, aos discursos em torno aos ciganos⁸, aos vagabundos e pícaros, e de algum modo, aos pobres e miseráveis⁹, mas também em relação à bruxaria, aos adivinhadores. E, evidentemente, as representações da alteridade que emergem na literatura de viagens, na historiografia, na correspondência da época e toda a tradição fantástica que, em boa parte, as sustentava¹⁰. Refiro-me, ainda, a essa dimensão tão ou mais essencial - pelo seu carácter constituinte e ordenador da *civitas* - que é a da literatura estritamente jurídica, desde os pareceres sobre questões parcelares até à tratadística sistematizante, como o *De legibus* de Francisco Suárez e o *De iustitia et iure*, de Luís de Molina. Sendo impossível submetê-los a uma análise detalhada, pois cada um destes textos e discursos seriam passíveis de vários projectos de investigação, também eles serão lembrados, sempre que se tornar oportuno fazê-lo.

Importa recordar, por fim, que a análise aqui apresentada privilegia o ambiente intelectual e espiritual dos grupos que circulavam na corte portuguesa e nas esferas que lhe estavam mais próximas. Apesar de não se poder (nem se dever) reduzir a estes territórios políticos e sociais o arquivo da imaginação política, esta escolha assenta sobre uma convicção - a de que é nestas esferas que se torna possível indagar sobre a circulação de tópicos e de imagens que tiveram uma importância fundamental para a configuração do império quinhentista e, por conseguinte, das práticas sociais dos agentes nele envolvidos. Como lembra Adriano Prosperi, cada vez mais o livro do mundo e o mundo dos livros interpretavam-se mutuamente, influenciando as práticas, as suas leituras e a prática da leitura¹¹.

Com o intuito de melhor aceder a tudo o que aqui foi enunciado, as próximas páginas obedecerão ao seguinte itinerário. Procurarão recuperar, em primeiro lugar, aqueles aspectos da experiência humanista e renascentista portuguesa que são indiciadores da importância prática da experiência imperial romana enquanto experiência modelar (e

⁸ E são vários os decretos que, a partir de 1557 propugnam a expulsão dos ciganos do reino (BGUC, Cod. 695, fls. 81, 74, 86, 259; Cod. 713, fl. 90v).

⁹ Veja-se, entre outros, Paiva, 1985, 1988, 1992, 1997; Bethencourt, 1987; Ferro; 1988; Sá, 1994, 1997, 2002; Xavier, 2000. Na *História Nocturna*, Carlo Ginzburg detectara, já, as conexões que facilmente se podiam estabelecer entre os diversos discursos sobre alteridades (1995, parte I)

¹⁰ Sobre as representações que circulavam no «mundo português», veja-se, Machado, 1983, Barreto, 1983; Graça, 1983; Dias, 1988; Castelo Branco e Castelo Branco, 1989; Cruz, 1990; Flores, 1990; Godinho, 1990; Loureiro, 1991, 1991a e 1997; Randles, 1991; Albuquerque, Ferronha, Horta e Loureiro, 1991; Perez, 1992; Curvelo 1996; Subrahmanyam, 1994; Curto, 1997, 1998

¹¹ Prosperi, 1996, p. 166.

análoga) do império português. Apesar dos estudos de Joaquim de Carvalho, de Silva Dias e Américo da Costa Ramalho, entre outros, terem disponibilizado informação suficiente para que se possa declinar tal articulação, a verdade é que nem sempre têm sido frisados os efeitos transformadores da mesma – e é por causa destes potenciais efeitos que este percurso se realiza (1. «*Medidas del romano*»). Em seguida, e a parte mais substancial deste capítulo incide sobre estes aspectos, observa-se a constituição de uma grelha geral de norma e alteridade religiosa, na qual heresias (as «novas», mas também as velhas desviâncias da norma católica), infidelidade (os judeus e os muçulmanos) e idolatria (os «gentios») não só faziam fazer parte de um mesmo território conceptual, como eram percebidas como um *continuum* histórico, o que potenciava, por sua vez, o desenvolvimento de soluções práticas relativamente semelhantes. É no contexto dessa contiguidade que uma atenção particular será concedida ao modo como os judeus e os muçulmanos foram conceptualizados, no século XVI, e aos paralelos que foram sendo entretecidos entre tais discursos e os discursos sobre os «gentios» (2. *Infiéis, «gentios», e idólatras*). Por fim, estabelecer-se-ão pontes entre esta antropologia da alteridade e a guerra justa – dispositivo essencial à prossecução do projecto de homegeneização e de estabelecimento de uma *respublica christiana* universal (3. *Muçulmanos: guerra e sensualidade*).

Em jeito de proémio, viaje-se até ao interior do reino de Portugal quinhentista, o qual reservava, também, algumas surpresas.

1. «*Medidas del romano*»

Na igreja de S. Silvestre de Unhos, a poucos quilómetros da cidade de Lisboa, existe um conjunto retabular que se destaca pelos quatro painéis quinhentistas que se referem ao padroeiro do templo, da autoria de Diogo de Contreiras¹². De entre estes, um é particularmente interessante para este estudo, embora todo o conjunto invoque uma era pretérita que em meados do século XVI tinha um significado especial no contexto da experiência política portuguesa. Trata-se do grupo de painéis antes localizados no altar-mor desta igreja, em torno a S. Silvestre, o santo a quem a *Lenda Dourada* de Jacques de Voragine atribuiu a conversão do imperador Constantino, no

¹² Serrão, 1989, pp.45-51. Sobre este tema, e no geral, seguem-se as reflexões deste autor e de Joaquim Caetano (1993, 1995a, pp. 90 e ss., 1995b, pp. 180-186, 1995c, p. 187).

século IV¹³, e a quem o mesmo imperador fizera a «Doação» que fundava o direito de domínio sobre o mundo a que o Papado se arrogara. Aquele que se destaca é o de *S. Silvestre mostrando a Constantino as efígies de S. Pedro e S. Paulo* (fig. 1) o qual deveria ser acompanhado por um não menos importante *S. Silvestre Ressuscita o Toiro Morto por Zambri*, no qual se representa uma disputa entre teólogos pagãos e cristãos. Mas também os restantes painéis, hoje desaparecidos, *Banho de Constantino e Morte do Dragão que assolava Roma*, bem como os *Seis Apóstolos* localizados em painéis de predela, parte de um conjunto de doze do qual se terá perdido a outra metade, parecem fazer parte de um itinerário iconográfico, aparentemente acessível aos habitantes da pequena freguesia de Unhos que frequentavam aquela igreja; para além de serem familiares, naturalmente, ao encomendador da mesma, a Colegiada de Ourém, por imposição de nenhum outro senão o cardeal infante D. Afonso, empenhado em realizar visitas e reformas¹⁴. Encomendadores e habitantes pertenciam a um reino que, como S. Silvestre e como os doze apóstolos, se via a mãos com a empresa de conversão de muitos milhares de «pagãos», a qual seria realizável depois de ultrapassados arriscados perigos.

O facto de a datação de estes painéis apontar para os anos de 1537 e 1538, e de eles terem sido requeridos pelo irmão do rei de Portugal, confere ao discurso veiculado por estas imagens uma ainda maior importância. Neste contexto cronológico, a evocação de Constantino podia estimular uma comparação entre o imperador pagão convertido por S. Silvestre e os reis pagãos a serem convertidos pelos «apóstolos» portugueses, e, ao mesmo tempo, uma comparação entre os imperadores romanos que tinham difundido, pela força, o Cristianismo pelo império, e a coroa portuguesa que procurava fazer o mesmo no seu com a ajuda, aliás, das bulas papais que, agora numa direcção inversa, haviam «doado» aos portugueses imensos territórios desde que eles cumprissem essa função de segundos apóstolos. Economia do dom elevada ao seu mais alto nível. Recorrendo a estes artificios, situava-se a experiência portuguesa num tempo que tresvazava a mera sucessão daqueles dias, meses e anos. Numa empresa típica do humanismo cristão (aqui ambigualmente invocada já que a própria doação de Constantino fora desmistificada pelos ciosos filólogos humanistas), regressava-se aos primeiros tempos do Cristianismo e inseriam-se estes nos tempos presentes. A mesma

¹³ Note-se que o imperador Constantino recebeu o baptismo das mãos de Eusébio, Bispo de Nicodémia, e não de Silvestre, Bispo de Roma e pontífice entre 314 e 335 (Serrão, 1970).

¹⁴ É a Colegiada de Nossa Senhora de Ourém que encomenda, por imposição do cardeal D. Afonso, o conjunto pictórico da Igreja de Unhos, sua dependente, realizado entre 1537 e 1538, como o comprovam documentos da dita colegiada (Serrão, 1989, pp.48-49; Caetano, 1995b, p. 185).



Fig. 1: S. Silvestre mostrando as efigies de S. Pedro e S. Paulo (Diogo de Contreiras)

extensão simbólica, o recurso à mesma gramática reconhece-se num outro retábulo que, três anos passados, era colocado - note-se - na igreja paroquial de Nossa Senhora da Luz, na cidade de Goa, na vizinhança da qual se estabelecera, nos ditos anos de 1537 e 1538, o primeiro bairro de «christãos da terra», de «gentios» convertidos. Desta vez encontrava-se pintada a *Conversão de S. Paulo*, a qual parecia anunciar, análogamente, a conversão dos cegos habitantes «pagãos» daquela região¹⁵. Imagens similares – muitas delas estruturadas por uma estética já clássica - povoaram as infinitas latitudes frequentadas pelos portugueses durante este período, situadas entre a distante freguesia de Unhos e a cidade de Goa, contribuindo, dessa maneira, para sedimentar na memória determinadas imagens, associações, e significados, para encurtar, no entendimento, a incomensurável distância que separava o reino e as suas gentes da maior parte do império e seus habitantes. Termine-se, antes de os visitar, o circuito realizado pela freguesia de Unhos.

Aí se encontrarão, ainda, *São Pedro*, o fundador da igreja temporal; *São Roque*, patrono das pragas e das doenças, de grande devoção local e tão necessário numa época assolada por estas desgraças; *São João Baptista*, o último profeta a anunciar a vinda de Cristo e a possibilidade de redenção dos homens, e também o santo tutelar de D. João III; bem como o inevitável *S. Silvestre*. Apesar da sequência estar directamente ligada às invocações locais, tal conjunto completava a viagem evangelizadora realizada numa aldeia no interior do termo de Lisboa, na qual se percorria alguns dos passos e figuras mais relevantes da história cristã enquanto parte da história do império romano; e da história que estava a ser vivida, naquele momento, pelos próprios portugueses.

Na realidade, estas temáticas religiosas com evocações romanas e com um gosto italianizante, caracterizavam cada vez mais as realizações artísticas encomendadas pelo círculo régio, ou por sujeitos que lhe eram próximos. O caso de Gregório Lopes, pintor que se formara numa oficina manuelina, é emblemático. Lopes foi um pintor do círculo cortesão de Avis e foi adaptando as suas temáticas às alterações do próprio gosto e ideário cortesão. Não surpreende, pois, que seja nessa mesma década de trinta que se torne evidente, no ciclo por si realizado em Tomar, a inflexão estética a que o pintor se sujeitou, ilustrada pelo *Martírio de S. Sebastião* e pelas inconfundíveis citações clássicas que esta pintura apresenta, tanto na forma quanto na sua temática, ainda que nela perdure o traço flamengo numa abertura ao «maneirismo de

¹⁵ DUP, I, p. 542.

Antuérpia»¹⁶. Também não por acaso, a pintura de Lopes aparece noutros lugares do reino, e quase sempre associada a encomendas da família real ou de círculos vizinhos. Nesse contexto, as pinturas que se encontram na igreja de Valverde, às portas de Évora, são igualmente representativas, mais a mais porque esta igreja de planta centralizada fazia parte do convento do Bom Jesus, afecto à província franciscana da Piedade protegida pela coroa e pelos Bragança, tributária do espírito que presidira à empresa da conversão realizada em Granada, e da qual muitos membros partiram, por vontade do rei (e do duque?), para a Índia¹⁷. Outro exemplo igualmente sugestivo é, já em meados do século, o do autor do célebre Claustro da Manga, João de Ruão, mais a mais por um dos seus filhos, Simão de Ruão, ter acabado os seus dias por paragens indianas, envolvido na construção de fortalezas a *la romana*. A propósito do pai, Pedro Dias lembrou a *gravitas* presente nas figuras que constituem os retábulos da Sé da Guarda e da Sé Velha de Coimbra. Apóstolos, santos, e outros emblemas cristãos, são aí submetidos ao traço romano, *apresentam-se* através dessa forma. Frise-se, ainda, que esse último retábulo foi encomenda do bispo de Coimbra, D. Fr. João Soares, antigo confessor de D. João III e pregador dos infantes, para além de representante de Portugal na assembleia tridentina, protector da Companhia de Jesus¹⁸ e autor de um emblemático tratado sobre a verdade da fé. Para este controverso prelado, a *gravitas* romana parecia ser a forma ideal para registar e comunicar essa então periclitante *verdad*.

Mas se o recurso ao ideário e à estética romana pareciam ser uma escolha cada vez mais esclarecedora num momento em que a evocação das primeiras conversões, das primeiras comunidades cristãs, a evocação de uma igreja mártir, de uma igreja peregrina, e de uma igreja triunfante, se tornava tanto mais necessária, a verdade é que nem sempre a fixação do ideário romano pela imagem (pintada, esculpida, ou representada sobre outros suportes) esteve directamente associada à temática religiosa. Em contrapartida, ela esteve quase sempre associada à representação (cristã ou não, religiosa e/ou política) do poder joanino. Pode bem dizer-se que nessa estética romana se pode reencontrar a gramática política do *Piedoso*.

¹⁶ Caetano, 1995, pp. 92-94; Serrão, 2002, pp. 123-129. Sobre a «conversão» ao romano veja-se, sobretudo, Moreira, 1991, *passim*; mas também Serrão, 2002, cap. 2.

¹⁷ Medinas, 1994, II, p. 94.

¹⁸ Palomo, 2000, p. 69.

Uma admirável síntese entre estas duas vias – pois as Tapeçarias das Esferas, desses emblemáticos anos de 1537 e 1538 com os quais se iniciaram estas reflexões, dificilmente se poderiam dizer cristãs – surge nas tapeçarias que descrevem as vitórias de D. João de Castro em Diu. Hoje em Viena, estas tapeçarias de meados do século XVI, encomendadas pela família real ou pela família do humanista e governador/vice-rei da Índia, foram encontradas num palácio Habsburgo. Para além do esmero técnico, elas são importantes por razões de vária ordem. Desde logo, porque fazem parte de um trio único formado por elas mesmas e pelas tapeçarias sobre Cipião Africano, encomendadas por Francisco I de Valois, e as que o imperador Carlos V encomendou sobre a Campanha de Tunes. Mais uma vez, elas sublinham a urgência em analisar o governo de D. João III em paralelo com os destes monarcas – e a tentativa incessante do governante português para que lhe fosse reconhecido, bem como ao reino e império, o estatuto de um dos principais poderes da Europa. Depois, porque estes três conjuntos se dividem por duas temáticas (cenos de batalhas e representações do triunfo) tipicamente clássicas. E a par das temáticas, também o modo de representação dos conteúdos evoca esses tempos, assemelhando as glórias presentes aos feitos antigos. Não surpreende, pois, que D. João de Castro surja representado *nas suas tapeçarias* como um César, um general romano, ostentando os atributos que distinguiam aqueles que tinham sido eleitos para liderarem grandes façanhas¹⁹. Por fim, e apesar desta matriz romana, tais tapeçarias simbolizavam a vitória do Cristianismo sobre o Islão, da verdadeira fé sobre a infidelidade e o paganismo, numa síntese romano-cristã magnificamente sugerida pela eloquente frase que a rainha D. Catarina terá pronunciado – «lutou como um pagão, mas venceu como um cristão» –, depois de saber dos êxitos de D. João de Castro, ou pelos textos que Damião de Góis e Diogo de Teive escreveram para o relembrar.

Numa das tapeçarias que se podem incluir na secção triunfal, encontra-se representada a entrada de D. João de Castro na cidade de Goa após a vitória de Diu, e a recepção aí preparada pelos habitantes da cidade. Nela se destaca, em particular, a simulação de um arco triunfal *all'antica*, em que se encontrava inscrita uma legenda, em letra romana, que exaltava o feito do humanista²⁰ (figs. 2 e 3). Tais entradas *à romana* – e é inevitável recordar, também, a de Tristão da Cunha na mesma Roma, em 1514, e a de Carlos V em Bruges, no ano seguinte²¹ – eram cada vez mais frequentes nessa

¹⁹ Bauer, 1993, pp. 53 e ss.; Jonge, 2000, p. 56; Moreira, 1998, pp. 480-481.

²⁰ Bauer, 1993, pp. 74 e ss. Veja-se, a esse propósito, a longa reflexão de Santos, 1999, pp. 256-293.

²¹ Jonge, 2000, pp. 48-71; Madonna, 2000, pp. 119-153; Gouveia, 2000, pp. 175-207 e ainda Seed, 1995, pp. 180

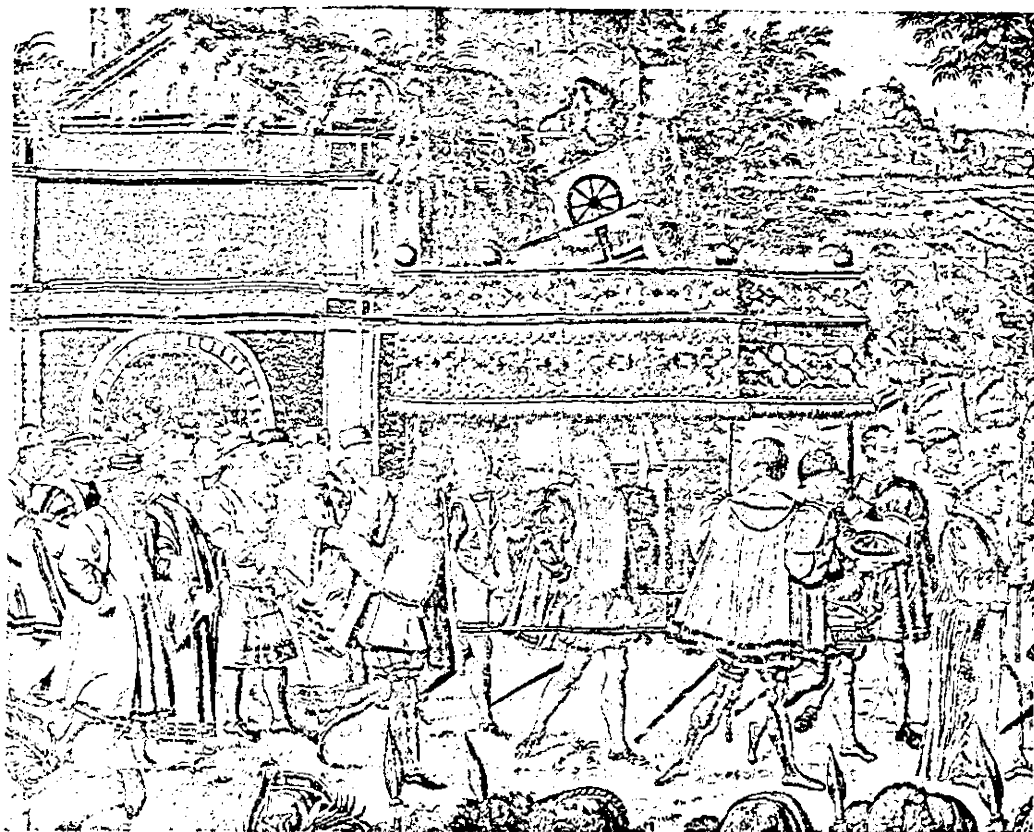


Fig. 2: Entrada triunfal de D. João de Castro em Goa



Fig. 3: Entrada de Carlos V em Anvers

primeira metade do século XVI, e o uso de arcos triunfais continuou a caracterizar as entradas dos vice-reis da Índia, associadas a feitos militares, ou não, manifestando a romanização da própria imagem imperial. Na realidade, em datas diferentes, mas ainda no contexto do reinado de D. João III, outras *entradas e cerimónias* presentificaram a tradição romana, expondo-a às visões e experiências dos habitantes do reino de Portugal. O significado ritual de algumas delas não podia ser mais explícito. Por exemplo, em 1527 o rei entraria numa Coimbra engalanada com arcos à romana, concebidos por João de Ruão sob programa de Sá de Miranda, e quando da sua estada em Évora, em 1533, o rei teria sido proclamado pelo círculo local de humanistas *pater patriae* e imperador, ainda que, e novamente, sob o signo da metáfora²². E foi nessa mesma cidade e nesse mesmo período que, recorde-se, o monarca mandara reconstruir o aqueduto da Água de Prata, segundo os preceitos romanos, quando André de Resende já começara a sua recolha de vestígios arqueológicos da *romanitas*, dos quais resultariam quer uma curiosíssima colecção particular de antiguidades, quer a *História da Antiguidade da Cidade de Évora* e o mais extenso *De Antiquitatibus Lusitania*. Esse André de Resende terá sido o responsável pelo programa de festas à romana que se fizeram em Bruxelas por ocasião do nascimento do herdeiro da coroa portuguesa, o infante D. Manuel, que o embaixador D. Pedro de Mascarenhas, futuro vice-rei da Índia, aí mandou celebrar; nas quais se contara com a presença desse outro César que era Carlos V²³.

Tais gestos (efémeros mas que certamente permaneceram na memória e no sentimento de quem os presenciou) acompanharam a construção, durante essa mesma década, de muitos edifícios e igrejas que, não surpreendentemente, obedeceram a uma tipologia arquitectónica «ao romano»²⁴ e a um programa iconográfico semelhante, configurando os centros geográficos do classicismo português que também seriam, em boa parte, os centros do poder imperial²⁵. Nas mesmas décadas, aliás, D. Miguel da Silva, bispo de Viseu, irmão do conde de Portalegre, que estivera em Roma por embaixador, regressado ao reino em 1525, desvendar-se-ia num afã construtivo. Trazendo muita experiência romana e cortesã e uma belíssima biblioteca, na qual figuravam livros

²² Moreira, 1995, pp. 346 e ss.

²³ Jonge, 2000, pp. 61-62.

²⁴ Moreira, 1991, *maxime*, 1995, pp. 340 e ss.

²⁵ Como alguns historiadores têm assinalado, esse desejo, essa constante presença do «romano» na corte joanina já deixara de ser meramente decorativa, para fazer parte estruturante da sua política cultural. Pode acrescentar-se que essa opção era constituinte da própria *imaginação e representação* do poder (cf. Deswarte-Rosa, 1995, pp. 58-59; Moreira, 1995, pp. 340 e ss.; Luzio, 2002, no prelo).

como o *Epigrammata antiquae urbis*, de Giacomo Mazzocchi, o bispo mantinha na cidade de Viseu, desde 1526, um círculo literário e artístico da maior importância²⁶. Aí se assistiu, a partir de então, a uma utopia clássica irradiada mais a norte de Portugal, permitindo que um historiador dissesse, inclusive, que o claustro da Sé de Viseu era «um pedaço da Roma clássica transportado para a paisagem beirã»²⁷.

De que forma é que o rei participava deste processo? Limitava-se a ser um observador atento, mas participante passivo? Ou chegou a ser, ele mesmo, um inspirador destas inflexões?

Como já foi referido no capítulo anterior, os trabalhos de Ana Isabel Buescu, Rafael Moreira, Sylvie Deswarte-Rosa e Annemarie Jordan, entre outros, oferecem uma imagem de um D. João III mais dinâmico e empenhado nas coisas da *respublica* do que a tradição lhe tem concedido. Sabe-se que nesses mesmos anos, o rei escrevera, na carta de resposta ao cardeal romano que lhe enviara os planos ainda desconhecidos do *più bello* palácio por ele desejado, que muito apreciava a arquitectura. Segundo o cronista frei Luís de Sousa, esse amor pela arquitectura – possivelmente maior ainda do que aquele que nutria pela pintura – fizera-se sentir desde muito cedo, desde o momento em que o príncipe, então com onze anos, observara com desagrado o estado da ermida de N^{ra} Sr^a da Serra, em Almeirim, resolvendo-se a reconstruí-la. Com esse objectivo, o futuro monarca mobilizara arquitectos e pedreiros, discutira propostas, acompanhara as obras de restauro e ampliação²⁸. Já rei, D. João III não só acompanhara as obras das grandes construções que patrocinara (de entre as quais se destacavam os complexos de Coimbra de Tomar e de Évora), como o terá feito, possivelmente, em relação a algumas das igrejas que atrás se referiram²⁹. Para além deste empenho na construção, o monarca parece ter-se preocupado com a fundamentação teórica dessas novas construções. Neste contexto, encomenda (a homens como Pedro Nunes e André de Resende) as traduções de importantes tratados

²⁶ Em Roma, D. Miguel da Silva circulara entre as poderosas famílias florentinas dos Médici e dos Rucellai, os Strozzi de Milão, o círculo de Leão X, dos Ptolomei, assistindo à reconstituição da Roma antiga que Rafael, por aquela época, estava a promover (Deswarte, 1988, *maxime*).

²⁷ Moreira, 1995, p. 338. E é igualmente significativa a intenção em reconstruir a foz do Porto segundo o modelo da Óstia Antiga (pp. 336-337).

²⁸ Sousa, 1983, I, pp. 12-14. Veja-se, também, Bouza, 2000, p. 27.

²⁹ Moreira, 1991, *maxime*, 1995, p. 317, p. 350; Deswarte, 1995, pp. 67 e ss; Caetano, 1995a. Não só o rei mas aqueles que circulavam na corte acompanhavam tais trabalhos, e disso dá testemunho o «Livro de Obras» do colégio agustiniano de N^{ra} Sr^a da Graça, de 1542, cujos registos são da mão de frei Luís de Montoya, confessor do monarca.

de arquitectura clássica e revivalista, de entre os quais os de Vitruvius, Alberti, Frontino, Serlio, bem como o *Medidas del Romano* de Sagredo, para que, dessa forma, se disponibilizassem os modelos a partir dos quais tais construções - fixas ou efémeras -, podiam ser mais perfeitas³⁰. O envio de Francisco de Holanda até Itália, com a obrigação de reunir saberes arquitectónicos e pictóricos, de modo a que a corte portuguesa não ficasse alheia a nada do que estava a acontecer no seu exterior, parece inserir-se nesta atmosfera em que o conhecimento teórico e prático, o saber e a experiência, estavam profundamente entranhados. Holanda levava na sua bagagem os *Epigrammata* de Mazzochi, volume que, segundo Deswarte-Rosa, lhe tinha sido oferecido pelo Dr. Luís Teixeira, velho mestre de D. João III³¹. Autor dos importantes tratados *Os Desenhos de Antighualhas (...)* e *Diálogos de Roma*, Francisco de Holanda regressaria ao reino com alguns projectos utópicos de *romanização* da cabeça do império, sintetizados no não menos importante estudo *Da fabrica que falece a cidade de Lisboa*. Conta-se que teria sentido algum desalento ao perceber que a corte portuguesa se tinha, durante a sua ausência e sem ser pela sua mão, italianizado³².

Plenamente identificado por Rafael Moreira, o fascínio de D. João III pela arquitectura, e nesse contexto pelas coisas romanas, adequa-se perfeitamente à sua representação como príncipe prudente, que não só conhecia as coisas passadas e presentes como demonstrava, como o filósofo de Platão que traçara o seu plano³³ (ou como Deus que modelara o homem do barro), uma capacidade de «modelar» as coisas futuras. Ana Isabel Buescu mostrou que a prudência, a virtude que sintetizava as modalidades de conhecimento e da acção, era uma das imagens que melhor caracterizava aquilo que D. João III procurava ser. E aparentemente, tal como os textos de frei António de Beja, de frei Lourenço de Cáceres, de D. Sancho de Noronha, ou de Francisco de Monzón, o iam modelando na figura de príncipe ideal, o monarca procurava, por sua vez, re-formar a *respublica*³⁴ - e a herança que lhe fora deixada por D. Manuel era a de uma república cada vez maior em espaços e em gentes, cada vez mais necessitada de uma boa polícia. Arquitectura e governo eram

30 Jonge (2000, pp. 59 e ss.) mostrou que para a preparação da 2ª entrada de Carlos V em Anvers, em 1549, se utilizara os tratados de Vitruvius e Alberti. Muitos antes, a tradução de ambos os tratados fora encomendada por D. João III (Moreira, 1991, p. 291).

31 Deswarte-Rosa, 1995b, p. 517. Sobre Holanda, veja-se Deswarte-Rosa, 1992, *maxime*, mas também, 1995 a).

32 Caetano, 1995, p. 91.

33 Deswarte-Rosa, 1995a, pp. 511 e ss., Moreira, 1991, pp. 198 e ss., pp. 326 e ss..

34 Buescu, 1996, *maxime*; mas também Soares, 1994. Sobre a conexão entre este modelo de príncipe cristão e o príncipe erasmiano, vide Bataillon, 1991, pp. 629 e ss.

artes vizinhas, e é também nesse sentido que o *Piedoso*, que se revia nos imperadores romanos e, entre estes, e em particular, naqueles que o tinham reorganizado, como Augusto e Trajano, o tinham povoado de sabedoria, como Marco Aurélio, ou o haviam cristianizado, como Constantino e Teodósio, pode ser também denominado um Hércules construtor (e é como Hércules que o rei surge retratado na Tapeçaria das Esferas)³⁵, por ter sido durante o seu reinado que se lançaram os fundamentos, os pilares, os alicerces que permitiram a conservação imediata e a durabilidade futura do império português. Salientar essa conexão entre arte do governo, arquitectura, e Antiguidade é mais um passo para perceber a relevância da recuperação da memória romana na imaginação política joanina³⁶.

Na realidade, a compreensão do perfil político do monarca passa por ter presente esse encontro precoce com a Antiguidade. O convívio com os Antigos começara desde muito cedo, com a própria educação do rei e dos seus círculos familiares, de amizade, de serviço, mais próximos. Cataldo Sículo, o primeiro dos humanistas na corte portuguesa, fora mestre de Francisco Carneiro, filho de António Carneiro, e de Fernando Alcáçova, filho de Pero Alcáçova, ambos de importantes linhagens de serviço aos reis de Avis, enquanto seus secretários. Cataldo circulara na corte, na proximidade de D. João II e de D. Manuel, e deste último afirmaria que «nem Dez Lívios e outros tantos Homeros seriam suficientes para escreverem, de dia e de noite, ao longo de toda a sua vida, os gestos realizados pelos portugueses sob o reinado de D. Manuel»³⁷. Mesmo os mestres do futuro D. João III³⁸, Diogo de Ortiz e Villegas e o já referido Dr. Luís Teixeira tinham bebido das fontes do humanismo italiano. Teixeira fora, inclusive, discípulo do célebre Angelo Poliziano, historiador da Florença mediceia, o qual se auto-representava como o novo Tácito. Assim Aires Barbosa, mestre do infante D. Henrique, seu irmão. Também frei Lourenço de Cáceres revelaria uma notável cultura clássica no seu *Tratado dos Trabalhos do Rei*, e escusado será referir o classicismo bem conhecido de Pedro Nunes, mestre daquele infante e do seu irmão, D. Luís. Ainda a este nível, Rodrigues Sanches, mestre dos moços de capela de D. Catarina, recebia a encomenda de obras de Virgílio, Lucano,

³⁵ Moreira, 1997, p. 480.

³⁶ Fentress & Wickam, 1992, p. XI: «for recalled past experience and shared images of the historical past are kinds of memories that have particular importance for the constitution of social groups in the present».

³⁷ Cit. em Diz, 1995, p. 125.

³⁸ É sabido, aliás, que D. João III teria estudado Terêncio, Virgílio, Salústio, Ovídio, Plínio e Tito Lívio, pelo menos, para além de ter feito estudos em direito (Matos, 1988, pp. 514-515).

Horácio, Terêncio, Ovídio (e Erasmo)³⁹, as quais deviam servir na formação de tais moços. Em 1529. Mais tarde, seria a vez de António Pinheiro, mestre do príncipe D. João, filho de D. João III, elogiar a cultura letrada que o príncipe ideal devia revelar, a qual, segundo palavras suas, permitia «anticipar a prudência»⁴⁰. Ao fazê-lo, invocava como testemunhas os Antigos, os quais constituem, no seu discurso, as autoridades modelares por excelência⁴¹.

Outros exemplos podiam ser convocados, desta vez naquela que é a mais evidente arena do classicismo quinhentista. Igualmente discípulo de Poliziano, Martim de Figueiredo recitara em Lisboa a *Historia Naturalis* de Plínio, o Velho, a qual diziam ter escutado do próprio mestre florentino. Figueiredo publicaria o *Tratado I* da mesma, no ano de 1529⁴². Nas primeiras páginas dessa edição surgia uma carta em que o humanista confienciava que o mestre Luís Teixeira dissera que o monarca português poderia contar-se entre «o número dos engenhos divinos dos famosos varões antigos, se as infinitas ocupações dos nossos reinos vo-lo tivessem permitido»⁴³. Era como varão antigo que seria retratado pelo mesmo João de Barros, em 1533, que na *Chronica do Imperador Clarimundo* já o esboçara. Seis anos mais tarde, António Luís dedicaria uma *Panagyrica Oratio* a D. João III, e em 1541 seria a vez de António Pinheiro lhe dedicar a tradução do *Panegírico de Plínio a Trajano*, «paradigma clássico de celebração da condição régia», nas palavras de Ana Isabel Buescu, o qual seria ali transmutado em panegírico do príncipe cristão⁴⁴. O paralelo é sintomático (e Trajano, recorde-se, era de origem ibérica, imperador que, como Augusto, também surge associado à *pax romana*, *topos* da maior importância na auto-representação de D. João III), e nem pode nem deve ser tomado como uma retórica meramente formal. Mais do que um acto meramente formal foi, também, a ordem emanada da corte joanina que levou à publicação, em Portugal, do *Reloj de Principes* (1529) que o franciscano Antonio de Guevara, também autor do *Libro aureo de*

³⁹ Ramalho, 1988, vol. I, pp. 175-17; vol. II, p. 114. Veja-se, também, Martins, 1973.

⁴⁰ In Buescu, 1996, p. 52.

⁴¹ Buescu, 1996, pp. 66-67. Uma sondagem pela tratadística política ou historiografia romana que terá circulado no espaço português durante este período é, também, bastante esclarecedora: alguns textos que circulariam tardiamente em português, eram já consumidos, em latim (casos de Plínio, Tácito, Tito Lívio, Séneca, por exemplo).

⁴² Matos, 1988b, pp. 175-176. Veja-se também Loureiro, 1999.

⁴³ Ramalho, 1985, p. 141.

⁴⁴ Buescu, 1996, p. 80.

Marco Aurélio (1528), o imperador-filósofo, dedicara a Carlos V⁴⁵. Ambos os livros assentam sobre a vida de Marco Aurélio e os seus ensinamentos, familiarizando o seu leitor (nestes casos, e em primeiro lugar, Carlos V, e depois, D. João III) com os ritmos da história romana, mas mais do que isso, com o quotidiano de um dos seus mais prudentes imperadores. Por via de Marco Aurélio, Guevara viajaria, ainda, pela vida de outros governantes da história antiga, ampliando o seu escopo exemplar e edificante. O mesmo Guevara que viria a ser considerado o filósofo por excelência de um império católico, de uma *monarchia universalis* que sonhava ver realizado por Espanha – um império cristão, embora orientado pelas máximas políticas dos romanos – era avidamente lido na corte portuguesa e, aparentemente, por vontade do próprio rei. A *virtus* romana parecia adquirir, crescentemente, um estatuto exemplar, surgindo como modelo orientador da conduta régia.

Num ambiente assim, deixa de ser surpreendente verificar que a fixação historiográfica da experiência imperial portuguesa no Índico, e a sua comparação sistemática com os feitos dos Antigos, da qual os portugueses saíam vencedores, ocorra, também, durante este período, e não hesito a citar as considerações de Giovanni Botero, a propósito da sua importância enquanto dispositivo da razão de estado. Botero insistiu na relevância de

«mandar escrever cuidadosamente sobre as guerras e as empresas levadas a cabo por ele [o príncipe] ou sob os seus auspícios, pois desta forma seria celebrada não só a sua virtude mas também a de todos os Capitães e até dos soldados que se tivessem assinalado com alguma proeza memorável».

Recordando, porém, que «nisto, como noutras coisas, são muito mais bem sucedidos os Portuguezes do que os Castelhanos, porque tiveram muitos que ilustraram as suas proezas, quer em língua Portuguesa, quer em língua latina»⁴⁶. A escrita e a publicação das obras de Fernão Lopes de Castanheda e João de Barros, para além da circulação manuscrita das *Lendas* de Gaspar Correia, e de inúmeros outros textos de vocação menos monumental, dão, ainda hoje, testemunho do que Botero intuíra⁴⁷,

⁴⁵ Buescu, 1996, pp. 240 e ss. Ambos os tratados, aliás, eram inspirados na biografia e no governo do imperador Marco Aurélio. Sobre a importância deste imaginário imperial no mundo ibérico quinhentista veja-se Pagden, 1995, cap. 3, 2001, pp. 39-47.

⁴⁶ Botero, 1992, p. 195.

⁴⁷ Andrade, 1980, Avelar, 1999, Curto, 1998, pp. 450-451. É inevitável estabelecer uma associação entre este conceito de *pax romana* e a *pax christiana* que Erasmo, que tanta influência exercia nas cortes ibéricas deste período, propunha como etapa essencial à renovação espiritual do mundo.

temporalizando aquilo que a arquitectura parecia alcançar no espaço: o *modo de fazer* dos portugueses que os tornava legítimos herdeiros dos heróis antigos.

Tal presença materializou-se, nos textos, a dois níveis: no plano dos modelos historiográficos, onde emergem as figuras de Tácito e de Tito Lívio como referências fundamentais; no modo de apresentação dos protagonistas da gesta contada, os quais encarnavam, naturalmente, a *virtus* dos clássicos. Os heróis portugueses, Vasco da Gama, Nuno da Cunha, Martim Affonso de Sousa, João de Castro, para não referir os próprios monarcas, erguiam-se ao nível (ou ultrapassavam-no) dos Césares e Alexandres da Antiguidade. Enfim, os paralelos que se traçam entre os heróis da Antiguidade e os «heróis» portugueses, entre o modelo romano e o modelo português, é absolutamente central – e nesse aspecto, a *Ásia* de João de Barros constitui um paradigma incontornável – para compreender a configuração do poder que se apresentava daquela maneira, e que pelas imagens escritas, esculpidas e construídas, procurava ocupar um novo espaço na memória colectiva.

A escrita destes textos, entre as décadas de 30 e de 60 de Quinhentos acontece num período da máxima importância para a compreensão da história imperial portuguesa subsequente, e nesse sentido, a narrativa de Barros surge como isso mesmo, como a *narrativização* dessa experiência, como um dos primeiros momentos em que se fixa, de uma forma sistemática e coerente, a «ideologia» imperial. Depois, a avalanche de informação utilizada pelo autor potenciou uma reflexão mais conceptual, mais distanciada (e o humanista, como se sabe, nunca arribou na Ásia que tão brilhantemente julgou descrever), permitindo que João de Barros seja apelidado, como o foi recentemente por Joan-Pau Rubiès, de *proto-orientalista*, por ter sido capaz de ordenar a informação em função de uma teoria da história, de um tempo marcadamente cristão e, se assim se quiser, ocidental. Mas João de Barros é também interessante por se mostrar sensível, nesse processo de incorporação de novos dados e de conferência de sentidos aos mesmos, a algumas experiências coetâneas que podiam rivalizar, precisamente, com o ideário greco-romano. Como Zoltán Biedermann tem defendido, o império chinês surgiu aos olhos de Barros como «comparável» aos modelos antigos, e o fascínio que por ele demonstra o autor pode ser considerado como o reconhecimento no tempo coetâneo de uma proposta política análoga, aparentemente mais conseguida que aquela que era dado aos portugueses viver⁴⁸.

⁴⁸ Biedermann, 2000 e 2002 (no prelo). Esse fascínio exercido pela experiência chinesa reencontra-se também, num primeiro momento, nos magníficos relatórios do provincial jesuíta Alessandro Valignano (cf., por exemplo,

Apesar de fascinante, não é este o lugar indicado para analisar com mais detalhe a presença dos modelos da Antiguidade na cronística de Quinhentos, até porque esse estudo teve em Avelar, depois do clássico estudo de Banha de Andrade, uma releitura recente (embora, e a meu ver, esta autora não tenha aprofundado estes aspectos tão essenciais à escrita da história por parte dos cronistas quinhentistas), em Curto, sugestivas reflexões, e em Biedermann uma interessante proposta interpretativa. Para além da sua recente inserção numa tradição mais vasta, «ocidental», por Joan-Pau Rubiès⁴⁹. Na impossibilidade de desenvolver, aqui, estes aspectos, remeto para estes estudos e para a bibliografia aí citada. O que importa frisar, de momento, é o facto de a fixação historiográfica que ocorre em João de Barros, Castanheda e mesmo Correia, bem como na *Cronica de D. João II*, de Garcia de Resende, na *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel* e na *Crónica do Príncipe D. João*, de Damião de Góis, representar uma etapa necessária numa experiência que perseguia os ritmos da experiência romana. Fazer, construir, e fixar a memória eram duas variáveis complementares da gesta política a que a corte joanina se mostrou particularmente sensível.

Enfim. Poder-se-ia continuar infinitamente esta cartografia da *romanitas*, a qual denota, suficientemente, a diversidade e a multiplicidade das modalidades de circulação, recepção e utilização das imagens e ideias romanas nos círculos régios e cortesãos da primeira metade de Quinhentos⁵⁰. Aqui pretende-se, porém, articular tal *romanitas* com a experiência do império. Como é que esta atmosfera informou a acção política, *in loco*, no momento da decisão, entre os agentes? Quais os sinais que aí se podem vislumbrar, para além de, claro está, as iconografias das igrejas que

DI, XII, pp. 519-525).

⁴⁹ Rubiès, 2000. Também Subrahmanyam assinala este carácter sistematizador presente em João de Barros, e depois, de uma forma ainda mais sofisticada, em Diogo do Couto (Subrahmanyam, 2001, pp. 27-28, pp. 36-39).

⁵⁰ Igualmente sintomática é a presença de muitos dos textos supracitados, e de muitos outros, tais como o *De origine urbis Romae* (...), de Dioniso de Halicarnasso (1526) ou o tratado *Fastos Magistratum et Triumphorum Romanorum ad Augusti obitum* (...), de Hubert Goltz (1529), entre os livros profusamente anotados pelos frades da comunidade de Belém. Neste último, inclusive, os seus leitores seleccionaram repetidamente aqueles emblemas – pois era um livro de emblemas – que representavam Apolo, o deus solar, Castor e Pollux, símbolos da coragem e da bravura, mas também protectores dos navegadores, Hércules, e outros *topoi* importantes, tais como *Victoria navalis*, *Templum fides* ou mesmo *Templum erectum in Asia Augusto*! Para um mesmo sentido parece apontar a leitura repetida do *Ex gestis romanorum hystorie notabiles collectie*, entre outros, pelos frades da Graça, e a presença de tratados como o *De magistratibus & sacerdotijs romanorum* (...), de 1535, de Pomponii Lacti, tão em voga na época, junto ao tratado símile de L. Fenestella, e o *Forliviensis Historiarum ab inclinatione romanorum liber XXXI*, na sua edição de 1531. Um e outros consistiam em reflexões sobre a rede político-administrativa romana, os seus officios e suas funções.

insistiam nos temas da conversão dos primeiros cristãos e que corroboravam as palavras dos pregadores?

À laia de ilustração, refiram-se, de momento, duas citações e um ou outro episódio. Em primeiro lugar, a oração pronunciada por D. António Pinheiro, em 1541, aos moços fidalgos da Corte; depois, uma carta de D. João de Castro a D. João III, e alguns episódios experimentados nesse «Oriente».

Na oração de Pinheiro, o teólogo estabelece uma comparação directa entre o governo exercido pelos «Romãos» e a arte de governo dos reis portugueses:

«E se os Romãos tiveram per bem governar a sua República com lhe ordenarem censores, aos quaes cada um fosse obrigado dar conta da sua vida, com que stilos, com que palavras, com que eloquência se há-de louvar uma tão santa vontade de hum príncipe tam alto e poderoso, ao qual não abasta a fé de Jesu Christo por pregação derramar em terras de costumes bárbaros, de gentes infindas, e nos povos do *situ* da terra derradeiros dilatar o nome cristão, mas com maior cuidado *alimpar* as cousas domesticas, que todos os seus nobres e fidalgos a fé que receberam não somente crendo, a conservem, mas tambem por obras e virtudes a confirmem»⁵¹.

«*Alimpar* as cousas domesticas» e derramar a fé «em terras de costumes bárbaros», magnífica síntese dessa combinação virtuosa romano-cristã, cujos efeitos salutarese se faziam sentir não só no reino como no império. Note-se que nesse mesmo texto, o humanista exaltaria as construções romanas, contrapondo-lhes os edificios que o monarca mandara erguer, sobretudo o aqueduto da Água da Prata e a igreja da Graça, em Évora, «edificio grande e honrado e magnifico como o Templo de Diana Efesia»⁵². E seria esse mesmo discurso aquele que mereceria a Rafael Moreira a qualificação de «certidão de baptismo do pleno Renascimento português»⁵³.

Da mesma forma, a tradição clássica foi frequentemente convocada no momento de «identificar» e «classificar» os objectos imperiais vistos, observados ou experimentados pelos agentes portugueses nos espaços por eles desejados, ou já dominados. Os conteúdos das cartas que D. João de Castro escreveu a D. João III, enquanto na Índia, são bem reveladores do que se acabou de dizer. Cerca de 1539,

⁵¹ Cit. por Matos, 1988, p. 546.

⁵² Cit. em Moreira, 1991, II, p. 369.

⁵³ *Idem, ibidem.*

quando relatava a D. João III a situação nos mares da Índia, Castro diz nada menos do que o rei

«tem muitas fortalezas nestas partes que verdadeiramente correm delas fontes de ouro, e este nome não é estranho, pois antigamente se chamava Malaca Aurea Quersoneso, e não estaria muito errado que Sofala seja Ofir, onde Salomão mandava carregar de ouro as suas naus»⁵⁴.

Noutros lugares destas cartas, Castro referiria que «as finezas que fizeram os casados de Goa e de Chaul nunca se leram dos Romanos» e que as pontes de Diu «eram uma obra tão espantosa que pareciam escurecer as que Xerxes fez sobre o Helesponto para passar à Europa»; e nos seus roteiros descrevia como «romanos», por exemplo, os monumentos da ilha de Elefanta⁵⁵. É certo que nem sempre os exemplos antigos são «romanos», mas quase sempre são retirados da própria literatura clássica que D. João de Castro, a quem Dagoberto Markl denomina o mais emblemático renascentista português, tivera oportunidade de ler⁵⁶. Mas talvez ainda mais desconcertante seja o facto de o governador que anunciara «é minha consciência recolher-me aos matos da serra de Sintra, para dar alguns dias a Deus de quanto anos me tem levado o mundo», ter levado para tais matos, os da quinta da Penha Verde, cuja integração entre arquitectura e paisagem constituiu, para alguns autores, uma materialização da linguagem arquitectónica clássica⁵⁷, uma lápide indiana na qual surgia representada uma das suas deusas, a qual terá possivelmente recordado a Castro as formas da estatuária helenística ou romana.

D. João de Castro, conhecido fidalgo humanista, amigo do infante D. Luís, autor de importante literatura, evocou a experiência romana e a tradição bíblica para *explicar* a D. João III a *natureza* das suas riquezas. A função cumprida por esse uso mostra bem a formação erudita do autor da sentença, mas também denota a cultura do seu receptor, o próprio rei, familiarizado com essa linguagem⁵⁸. É provável que a enunciação de tais *topoi* despertasse, também no monarca, outras imagens; e que D.

⁵⁴ Castro, 1989, p. 11.

⁵⁵ Castro, 1989, p. 89. Ver, ainda, Serrão, 2002, p. 55.

⁵⁶ Markl, 1995, p. 406.

⁵⁷ Moreira, 1995, pp. 316-317.

⁵⁸ Rafael Moreira é, talvez, o autor que mais tem insistido na importância da circulação destas imagens durante o reinado de D. João III, e a familiaridade com um determinado imaginário que elas revelavam (Moreira, 1991, II, pp. 369-370).

João de Castro tivesse optado por as evocar por saber, precisamente, que o rei se sentia lisonjeado com tais analogias.

Mas não só D. João de Castro se comportava (espontaneamente?) desta maneira. Também Martim Affonso de Sousa, tão próximo do monarca quanto Castro, e o governador na Índia que o precedeu, ironizava em 1535 sobre D. Nuno da Cunha, criticando o facto de este se gabar de ter já estado em Roma, e aí, nas ruínas do Coliseu⁵⁹. Efectivamente, D. Nuno da Cunha, governador do mesmo Estado durante quase toda a década de trinta, estivera com o seu pai na famosa embaixada a Leão X, entrada essa que reproduzira na própria cidade romana, na mesma altura em que Rafael projectava reconstituir a velha cidade imperial, os faustos desses tempos antigos. É bem possível que Martim Affonso nutrisse um pouco de inveja em relação às experiências passadas e culturais de Nuno da Cunha, ele que só estivera na corte castelhana e no sul de França, numa época em que, cultural e esteticamente, Roma constituía a coordenada principal.

Inveja de Sousa, bazófia de Nuno da Cunha, ou erudição de D. João de Castro – independentemente das qualificações a que os comportamentos destes três governadores possam ser sujeitos, a sua mera existência nas décadas de 1530 e 1540 é bastante esclarecedora sobre o papel referencial que a experiência romana teve no imaginário dos máximos representantes da coroa portuguesa cujo campo de acção era a tão cobiçada «Índia»⁶⁰. Como também se verá adiante, para além dos seus feitos heróicos, a par da mitologia do império, também a tematização da alteridade, estruturante da tradição literária greco-romana, era conhecida de muitos portugueses, pelo que não surpreende que também a esse nível, esse modelo referencial ressurgisse, quer para com ele estabelecer elogiosas analogias, quer, inclusive, para as desafiar e superar. À laia de ilustração, e para sair do campo dos governantes do Estado da Índia, duas outras referências aos conhecimentos clássicos dos que reflectiam sobre a Índia surgem num parecer dado a D. João III, em 1543, a propósito da questão africana, e no *Tratado dos Descobrimentos* de António Galvão, provavelmente escrito cerca de 1550. Enquanto que Galvão afirma que Vasco Pires de Sampaio, capitão da armada que ia ao rio Indo, em 1535, «contava daquela terra e água o mesmo que Quinto

⁵⁹ Sousa, 1989, p. 25.

⁶⁰ Evidentemente, a evocação de Roma não surgia, apenas, na experiência que os portugueses tinham na Índia. Roma era evocada noutros lugares do império, como se pode notar pelas referências nos pareceres dados a D. João III, em 1534.

Cúrcio deixara escrito quando o grande Alexandre ali chegara»⁶¹, o anónimo autor do parecer critica, ao invés, a opção pela Índia em desfavor das praças africanas, lançando para o ar a perturbadora questão: «Quem destruiu Roma senão as delicias da Asia, com que os Romanos ficarão tão debilitados que forão preza de todos os Povos de Europa?»⁶²

Em boa verdade, e sem querer enveredar por uma análise causal simplista, torna-se quase impossível não relacionar este ambiente altamente romanizado que através de fragmentos se tem vindo a sugerir, com a gesta política da coroa portuguesa. E se tais tópicos e imagens que circulavam abundantemente na corte portuguesa tornavam improvável que um príncipe português se não visse, de alguma maneira, como um augusto conquistador⁶³ ou como um constantino evangelizador⁶⁴, tal improbabilidade aumenta mais ainda a partir do momento em que se tem em conta que o imaginário imperial estava entranhado no próprio sangue real. Primeiro, com o casamento de D. Manuel de Avis com D. Leonor de Áustria, depois com os casamentos de D. João III com D. Catarina, irmã daquela, e de D. Isabel de Avis, irmã do monarca português, com o já imperador Carlos V, este último aclamado como se de uma união mística se tratasse. O imperador entraria em Sevilha como Cristo havia entrado, mil e quinhentos anos antes, em Jerusalém, com um ramo de oliveira na mão, e num dos arcos triunfais ostentava a legenda «A companhia que os guiou/Até aqui com tanto bem/Os porá em Jerusalém», deixando clara a ideia de que, além do mais, este imperador iria vencer o Turco e libertar Jerusalém que fora, também ela, romana⁶⁵. O matrimónio entre o príncipe D. Filipe, futuro Filipe II, e a (não *a sempre-noiva*) infanta D. Maria, filha de D. João III, em 1543, e o do príncipe D. João, filho do monarca português, com a infanta D. Joana, irmã de Filipe de Habsburgo, estava imbuído do mesmo espírito, reforçando a univocidade da aliança Avis-Habsburgo em desfavor de outras alianças. Desejável ou não, a verdade é que essa aliança presentificava na própria corte portuguesa a genealogia e a representação imperial⁶⁶, sedimentando mais ainda o

61 Galvão, 1989, pp. 90-91. Aliás, este é um parecer cheio de referências clássicas, e apesar de anónimo, revela que o seu autor possuía uma cultura humanista invejável, marcando a sua reflexão pela evocação da própria história antiga.

62 In Cruz, 1997b, p. 176.

63 Imagem transmitida, aliás, na entrada que o embaixador Tristão da Cunha faz em Roma, em 1514, lembrando, segundo Sylvie Deswarte-Rosa (1995, pp. 516 e ss.) os velhos Cipídes e Césares.

64 Constantino evangelizador seria a qualificação dada pelos padres jesuítas a D. Constantino de Bragança, vice-rei da Índia, o qual teria um papel activo na evangelização dos indianos; ou por Manuel de Mongorte ao duque D. Jaime, seu pai.

65 Cit. por Gil, 1995, p. 26.

66 Presentificaria mais, também, as conquistas de Cortés, em 1521, e de Pizarro, em 1532, se é que o impacto

sentimento de que existia uma possível continuidade entre o império romano e os impérios ibéricos (já não apenas o espanhol, mas agora também o português), e entre o papel que aquele desempenhara na difusão do Cristianismo - e Ximenes de Aragão, por exemplo, concluiria que no tempo dos romanos quase todo o mundo era cristão-, e que os reinos ibéricos estavam a incarnar⁶⁷.

O percurso do pintor de corte estudado por AnneMarie Jordan - Tomás Moro - simboliza visualmente essa contiguidade: recorde-se que foi ele que, na linha de Tiziano, fixou a imagem de D. João III e de D. Catarina⁶⁸, tendo cristalizado a imagem, igualmente, de muitos outros Habsburgo. É no mesmo sentido que aponta o tratado manuscrito *De las edades del mundo, e diversidades de tiempos segund diversos autores*, datado de 1570, o qual se encontra no inventário e no respectivo núcleo da biblioteca da Casa Real, hoje na biblioteca do palácio da Ajuda, em Lisboa, tratado esse que terá servido para a educação de D. Sebastião. Aí se inventariam os vários impérios da história, sobressaindo de entre eles o império romano e, depois, o império dos Habsburgo. Não surpreende, pois, que os membros da família de Avis, produto dos casamentos com estes Áustria, se vissem como participantes dessa herança. Talvez aponte para esse sentido, aliás, a hipótese de Martim de Albuquerque, segundo o qual os monarcas portugueses nunca tinham reivindicado o título de imperador para não entrarem em disputa com Carlos V, não lhe reconhecendo, ao mesmo tempo, qualquer supremacia. Ao invés, os próprios príncipes portugueses utilizavam, sem pudor, a emblemática e o vocabulário imperial na sua auto-representação. O conceito da esfera armilar e o uso recorrente da palavra império entre poetas e cronistas fariam parte desse retrato⁶⁹ - mas para além deles, os demais conceitos e imagens que se têm vindo a referir. E talvez aqui se possa levantar a hipótese de o próprio ditado dos reis de Portugal evocar um poder imperial, ao agregar sob uma mesma cabeça vários reinos (o de Portugal e o dos Algarves), senhorios e outros «impérios».

Em resumo, a rotação de carácter classicista da corte do príncipe e mais tarde rei D. João III, a recuperação dos ideais clássicos em contraponto com um imaginário

destas notícias não era inevitável, tendo em conta que a circulação de informação no espaço ibérico era muito intensa, durante este período (cf. Bouza, 2002, no prelo).

⁶⁷ Aragão, 1628, fl. 33v. Sobre este papel dos reinos ibéricos e, sobretudo, de Espanha, veja-se Pagden, 1990.

⁶⁸ Jordan, 1994, 1995 *maxime*.

⁶⁹ BA, 51-II-47.

cavaleiresco mais medieval da corte do seu venturoso pai⁷⁰, a percepção da própria experiência portuguesa como símile às experiências imperiais romanas, acoplada pela continuidade *genealógica* (império romano/império de Carlos V, de quem D. João III era cunhado, e o príncipe D. João, filho deste, sobrinho daquele e bisneto do imperador Maximiliano I), a qual já se fazia sentir no final do reinado de D. Manuel, acompanhou uma alteração política estrutural. O carácter expansionista, mas prudente, da experiência dos «romãos», adequava-se perfeitamente à nova representação imperial portuguesa. Tal como durante o governo de Augusto, a experiência romana conhecera o fortalecimento do papel do príncipe, a extensão e a tentativa de delimitação do território imperial, a sua reorganização político-administrativa, a tentativa de unificação cultural, através do direito, da língua e, mais tarde, da religião, o reino e o império português pareciam experimentar algo de semelhante sob os príncipes de Avis e, sobretudo, com D. João III. Depois, a própria tradição político-administrativa do espaço ocupado pelo reino português fora marcada pela intensa romanização a que a *Hispania* tinha sido sujeita quando província do império. A sua memória continuava presente quer no estatuto privilegiado do direito romano enquanto direito comum, quer na rede diocesana e nas vias principais que articulavam as diversas províncias do reino, como nos nomes, na língua, na religião. E mesmo o reportório de soluções políticas relativas ao enquadramento da comunidade judaica – uma questão com uma enorme actualidade na primeira metade de Quinhentos e que, como aqui se defende, teve um importante impacto na configuração das estratégias de relacionamento com as populações não-cristãs do império – remontava ao império romano tardio, e muita de regulamentação que, mais tarde, seria retomada pelos príncipes europeus, tivera origem nos primeiros concílios cristãos⁷¹. Se tudo isto não fosse suficiente, poder-se-ia invocar o inventário monumental que podia ser mobilizado a um e qualquer momento para recordar aquele que tivesse esquecido tal herança. Como o aqueduto da Água da Prata, por exemplo, que se quis atribuir a Sertório e que D. João III mandou reconstruir; ou os vestígios da presença romana na Lusitânia avidamente reunidos (e até inventados) por esse apaixonado romanista que era André de Resende.

Quer enquanto capital do império pagão, quer enquanto centro do império cristão, quer ainda na sua actualidade, Roma oferecia experiências e soluções a quase todos os

⁷⁰ Albuquerque, 1964, p. 50.

⁷¹ Frei Amador dos Arrais refere, aliás, muitas destas soluções – perfeitamente familiares ao século XVI – no seu discurso sobre a gente judaica (Arrais, 1981, pp. 20-21).

níveis – e ninguém parecia importar-se com a contradição inerente à valorização simultânea de momentos tão distintos da sua experiência. Mas ao mesmo tempo que os «romãos» eram activamente recordados e replicados pelos portugueses, os judeus não conseguiam fazer-se esquecer. Também a sua memória e a sua presença foram incontornáveis na constituição imaginada, político-administrativa, social, do império. Assumindo formas por vezes inesperadas.

2. *Infiéis, «gentios», idólatras*

Na quarta década do século XVII, um dos mais enérgicos vice-reis da Índia, D. Miguel de Noronha, justificar-se-ia, a propósito de alguns dispositivos de ordenação dos *novamente convertidos* que queria implementar no Estado da Índia, com um sintomático e vigoroso «meço-me nisto com o que se usa com os Judeus em Portugal e Castella»!⁷² Como que numa derivação deste enunciado, o mesmo governante ordenaria a expulsão dos territórios de Salcete, vizinhos aos da cidade de Goa, de todos os brâmanes que haviam recusado a conversão ao Cristianismo. Três anos mais tarde.

Ao ter de resolver o difícil problema de fazer conviver as (ainda) diferentes comunidades que residiam em Goa, nas Velhas Conquistas, e de modo a justificar a sua acção, D. Miguel foi buscar aquela que era a experiência do reino que mais similitudes apresentava com esse quotidiano *extra territorium*: a experiência judaica e cristã-nova (e note-se como o conde assemelha uns e outros quando estes grupos sociais de confissão distinta lhe vêm à lembrança). É certo que a *fala* do conde de Linhares é bastante tardia, sobretudo quando se pensa no estabelecimento dos portugueses naqueles lugares, não se podendo deduzir das suas palavras que as opções anteriores tivessem tido os mesmos contornos e as mesmas fontes de invenção. E contudo, já naquele momento Linhares estava a replicar o comportamento que alguns vice-reis e governadores da Índia tinham tido em meados do século XVI, os quais, como se verá mais adiante neste mesmo estudo, ter-se-ão inspirado na política da coroa em relação ao seu principal *outro interno*: o judeu, primeiro, e depois, o cristão-novo. Ou seja, o exemplo de Linhares e destes outros vice-reis e governadores sustentam a hipótese de que a experiência judaica terá tido uma importância fulcral na estruturação das relações sociais e políticas no espaço imperial.

É para essa interpretação que aponta o estudo de Luís Filipe Thomaz sobre a sociedade «luso-indiana», no qual o autor mostra que as primeiras tentativas de enquadramento das populações indianas se inspiraram nos modelos administrativos que tinham operado no Portugal medievo com respeito ao ordenamento das comunidades judaica e muçulmana que residiam no reino⁷³. Recorde-se que esse sistema de relações actuara a três níveis: exclusão da participação no poder político, atracção à assimilação através de incentivos fiscais, aceitação de uma certa identidade fechada (potenciada pela separação física e pela existência de jurisdições separadas). Apesar de ser discriminatório, esse modelo apresentava vantagens para ambas as partes envolvidas, sobretudo porque supunha a autonomia jurídica e religiosa parcial das populações minoritárias, autonomia essa que, por sua vez, garantia a própria estabilidade política e social do reino. Não surpreende, por isso mesmo, que tenha sido este modelo a constituir o primeiro referente das práticas administrativas ultramarinas⁷⁴.

Todavia, nem Thomaz nem outros autores terão sido sensíveis ao facto de, num segundo momento, o modelo referencial de relacionamento entre coroa e populações locais, nos territórios indianos, ter deixado de ser o modelo medieval, para passar a ser, alternativamente, aquele que estava a ser delineado no reino naquele preciso momento. Em função desse segundo modelo, os descendentes das velhas populações judaicas e mouriscas do reino, ou emigradas da vizinha Castela, confrontavam-se com o conjunto de escolhas já referido nas primeiras páginas deste capítulo: a conversão ao Cristianismo (simulada ou não), ou a expulsão. Nesse momento, as jurisdições separadas desapareceriam, dando lugar a um sistema centralizado pela corte e pelo reino, e os seus habitantes portugueses e católicos, em relação aos quais se posicionavam os restantes territórios e populações, concebidos como extensões que deviam participar dessa mesma identidade orgânica. Mas mais do que sobre a tensão constante entre estes dois modelos e os seus desenvolvimentos práticos – analisados no terceiro capítulo e na segunda parte deste trabalho – as próximas páginas incidem, ao invés, sobre um momento igualmente inventivo: as conexões semânticas estabelecidas entre os discursos anti-judaico/cristão-novo e um discurso mais geral

⁷² APO, F 6, I, pp. .

⁷³ Que se traduzira naquilo que Luís Filipe Thomaz designa de «comunidades autónomas protegidas pelo rei e conservavam, com o seu direito próprio, os seus órgãos de justiça e os seus magistrados» (Thomaz, 1991c, p. 249.)

⁷⁴ Glick, 1979, pp. 165 e ss; Ferro, 1981.

sobre a alteridade religiosa que, a partir de certa altura, permitiria posicionar todos os não-cristãos e heterodoxos em relação àqueles que o eram.

Quais são os traços e o *timing* desses discursos? Quais os rostos que eles apresentam? Quem os encomendava? Quais os seus circuitos de recepção?

Como é sabido, muito antes de a «eresia» e a «blasfemia» luterana perturbarem a cristandade romana e suscitarem novas reflexões e estratégias no mundo católico, os judeus peninsulares foram identificados no contexto desta nova grelha interpretativa como sendo essencialmente *diferentes*, sendo por isso obrigados a adoptar o *ethos* católico. As dimensões trágicas do desfazamento entre as diferentes expectativas e a sua história, tanto no reino vizinho como no reino português, são bem conhecidas e não é este o momento de as retomar. No entanto, a convocação de tal experiência para este estudo é mesmo assim incontornável: por um lado, a alteração da atitude da coroa em relação aos judeus (e cristãos-novos) constituiu, em si mesma, um sintoma de alterações mais gerais que se estavam a verificar na concepção política da *respublica*. Por outro lado, o modo como se pensou e se relacionou com estas comunidades disponibilizou um reportório de soluções, ao qual se recorreu para a identificação, categorização e enquadramento de experiências de alteridade religiosa reconhecidas como similares. Se se fizesse uma descrição sucinta dessas imagens e soluções estar-se-ia a ilustrar, por antecipação, muito do que viria a ser debatido, embora reformulado, a propósito de outras populações não cristãs.

«Que louvor tera ante Deos este glorioso Rey, cujo zelo foy tam servente, que vendoo em algumas partes tollerava a ygreja ho judaismo, nam pode acabar com seu zelo, de o dissimular em seus Regnos e senhorios? (...) Que menos vos parece que foy estimado deste zelo sanctissimo o gloriosissimo Rey dom manuel, vendo que avia hi gente que ho tinha a elle por Senhor, e nam a Christo Jesu?»⁷⁵

Pronunciadas em 1551 pelo já conhecido doutor António Pinheiro, durante a pregação oficial na importante cerimónia de trasladação dos ossos do rei D. Manuel e da rainha D. Maria, e dedicadas à rainha D. Catarina, estas palavras, bem como as que constituem o resto deste expressivo sermão, sintetizam bem aquele que era o espírito entranhado entre a maioria dos cortesãos portugueses. Na realidade, Pinheiro nada mais fez do que realçar o que era relativamente óbvio: de que os judeus não podiam

⁷⁵ Pinheiro, 1784, I, p. 29.

permanecer judeus no reino de Portugal, por não reconhecerem aquela que era, em primeiro lugar, a justificação de todo o poder temporal. A transversalidade desta assunção era um dado adquirido. O verdadeiro poder derivava do Deus cristão e o próprio rei reconhecia esse Deus como o primeiro senhor, e como bom cristão que era não podia *sofrer* - como dizia Pinheiro -, a presença dos súbditos que não partilhassem esse mesmo afecto. É claro que na base desta asserção se encontrava a convicção de que quem não partilhava a mesma fé não compreendia a sacralidade do vínculo político, a fidelidade ao próprio rei. Daí que a conversão dos judeus não tenha constituído apenas uma obrigação moral, mas também uma necessidade política, sobretudo numa época em que o espaço europeu já estava dilacerado por dissensões religiosas. Pela sedição. A presença deste mesmo preceito na Índia - e a sua aplicação aos «gentios» - tornar-se-ia inevitável, e nenhum outro sentido pode ser dado às palavras de Alessandro Valignano, quando este critica os que consideravam a conversão dos indianos como sendo nociva ao Estado da Índia, dizendo:

«quanto a perder-se a terra, a rezão e a mesma experiencia mostrava que mays segura ficava convertendo-se os moradores della, que não sendo gentios e mouros, dos quacs emquanto são taes não há que confiar»⁷⁶

E a sua importância nota-se, inclusive, na forma como ele foi invertido. Em 1636, e a propósito de populações «rebeldes a seu Rey e sñor natural», o dominicano frei Miguel Rangel concluiria que estas eram, por conseguinte, rebeldes a Deus «que hé ser como idolatra não obedecer a quem devemos obedecer»⁷⁷. Idolatria (enquanto não-crença no deus cristão) e infidelidade política eram vizinhas.

Mais a mais, a população judaica dera mostras de não ser fiável e de perturbar a *pax respublicae*. A maioria das representações sobre os judeus que circulavam no reino de Portugal, por essa altura, justificava, precisamente, as atitudes supracitadas. Em dois dos que ainda são os estudos mais importantes sobre estas matérias, *Os Judeus em Portugal no Século XV* de Maria José Ferro, e «Literatura e anti-semitismo (séculos XVI e XVII)» de Maria Idalina Resina Rodrigues, tais imagens são suficientemente inventariadas⁷⁸, mas bastaria recorrer a alguns escritos da época (para não referir, naturalmente, os riquíssimos processos inquisitoriais, estudados por José Pedro Paiva e Francisco Bethencourt, entre outros) para ver estes grupos adjectivados de «infiéis»,

⁷⁶ Valignano, DHMPPQ, XI, cap. 10

⁷⁷ Citado por Nunes, 1993, p. 195.

⁷⁸ Ferro, 1981, 1987, 1988; Rodrigues, 1987, e bibliografia citada nestes estudos.

«idólatras», «obstinados», «perversos», «avaros», «hipócritas», «homicidas», «cegos», «ingratos». Um caso não pouco relevante é o do *Libro dela verdad dela fe*, dedicado a D. João III e publicado em 1545, acima referido. D. Fr. João Soares, agostinho, confessor e pregador do rei e dos infantes e infantas, recém-nomeado bispo da importante diocese de Coimbra, era nada menos do que o autor deste tratado. Na sua síntese romano-cristã, Soares pede ao monarca que proteja a sua impressão por o livro ser a favor das causas da cristandade e da república. Essas causas eram, segundo o frade agostinho, a inquisição, a paz perpétua nos reinos, a guerra contínua contra os mouros e os turcos na Índia, a conquista em África, o zelo cristão na criação dos nobres do reino, a reforma dos costumes, a frequência dos sacramentos, a reforma das ordens religiosas, a reforma da universidade de Coimbra, o ensino nas escolas, as obras públicas. A par destas, naturalmente, a extinção do judaísmo, até porque o povo judeu era «contraio da dios, inimigos suyos, ciegos de entendimientos, rebeldes de voluntad, y obstinados de coraçon: gente que sigue una secta supersticiosa, inventada de sus cabeças contra los prophetas, y contra las escrituras de que se dicen guardadores»⁷⁹.

As mesmas imagens, as mesmas oposições reencontram-se no tratado dedicado a D. Lopo de Azevedo, *Jornada da alma libertada...*, escrito por frei João Cardoso, um franciscano que era qualificador do Santo Ofício. Nesse tratado, a salvação seria tematizada como uma passagem de um estado de barbárie ao de civilização, de ignorância ao de conhecimento, de ignomínia ao de glória, de guerra ao de paz, de desunião ao de união na fé e no amor. Como se pode já adivinhar, a primeira condição era a do «cego povo Iudaico ao qual não cura Christo naquelle pequeno lugar de Betsaida, mas fóra delle, pera dar a entender que na ley & na Sinagoga não pode ter saude, nem vista». A «saúde» e a «vista» só se encontravam, ao invés, «no Evangelho, & na Igreja»⁸⁰. E que dizer do facto de os mesmos tópicos ressurgirem em textos tão intimistas como as *Meditações*, nas quais os vícios judaicos eram realçados pela sua terrível conexão com a paixão de Cristo? Como acontece na *Meditação da*

⁷⁹ Soares, 1545, fl. 110. Mais ou menos pela mesma altura, o Dr. Álvaro Gomes, teólogo da Universidade de Coimbra, irmão do futuro vigário-geral da Índia e primeiro bispo do Brasil, Pero Fernandes Sardinha, redigiria uma outra invectiva contra os infiéis (judeus e outros). V. Dias, 1960, **, p. 640, n. 5. E em 1550, Gaspar do Casal, confessor do rei, agostinho, da Mesa da Consciência, repetia sensivelmente as mesmas associações (Barata, 1995, I, p. 104).

⁸⁰ Cardoso, 1626, fl. 26v. Veja-se, ainda, Diogo de Sá, *Inquisição e segredos da fé contra a obstinada perfídia dos judeus e contra gentios e hereges*, s.d. (ANTT, ML n° 175) de meados do século XVI, possivelmente inspirado no famoso tratado de Alfonso de Castro, *Adversus Omnes Haereses* (1543). Note-se, porém, que no século XVIII, voltam a «especializar-se» os territórios definidos por estes conceitos, como se pode notar na *Storia delle Eresie (...)* de Di Maltot, na qual o conceito de heresia é perfeitamente delimitado.

Inocentissima Paixão e Morte de Nosso Senhor, de frei António de Portalegre, de 1548, nas *Meditações sobre os mistérios da paixão(...)*, do jesuíta italiano Vicente Bruno, publicado em 1601, traduzido para português pelo padre Brás Viegas, inspiradas num outro texto, este de 1547, bem como na *Meditação do pecador convertido*, de Tristão Barbosa de Carvalho, leigo, dedicado a D. Fr. Aleixo de Meneses, já quando arcebispo de Braga, em 1613? A presença deste tema no núcleo das meditações dá uma boa medida da dimensão afectiva destes sentimentos negativos: eles inscreviam-se na experiência do momento mais doloroso da história cristã, indelevelmente associado à comunidade judaica, que, nesse momento introspectivo, era individualmente experimentado por aqueles sujeitos que percorriam os seus passos. Evidentemente, essa inscrição na intimidade conferia a tais sentimentos um impacto conformador muito superior.

Contudo, apesar de haver um grande consenso ao nível da imaginação, verificaram-se importantes variações no momento de estabelecer as modalidades práticas de resolução do problema judaico. De facto, quando se analisam as estratégias de relacionamento entre a coroa portuguesa e a comunidade judaica e cristã-nova durante a primeira metade do século XVI (a conversão forçada e a expulsão, a restrição da mobilidade e a instituição da Inquisição, a recusa do Perdão Geral e a aceitação deste, a produção maciça de pareceres favoráveis e desfavoráveis à causa judaica e cristã-nova, a sua assimilação através do casamento), verifica-se que conviveram posições e situações muito distintas e por vezes inconciliáveis⁸¹. Essa ambiguidade terá estado associada, em parte, à importância que a presença judaica revestiu para os destinos económicos e financeiros do reino, o que explica, por exemplo, a busca incessante pela solução mais útil e mais justa, permitindo compreender a aparente inconsistência da política da coroa no que respeitou o destino destas comunidades⁸². Mas não se pode reduzir a questão judaica à questão económica; ela participou, como já se disse, de alterações mais vastas no contexto da imaginação política, nos modos como se pensava a *respublica* ideal, imaginação essa que, com frequência, estimulou correntes e tendências que coabitavam em contrastante tensão, e foi nessa espiral que os grupos de judeus e cristãos-novos acabaram por ser apanhados.

⁸¹ V. alguns pareceres produzidos durante a década de 1530 e 1540, os quais delimitam os contornos do problema, quer do ponto de vista teológico, quer numa perspectiva política (QE, XI, pp. 10-27, 43-51, 133-149; GTT, I, pp. 78-85, pp. 128-131, GTT, III, pp. 126-146). Sobre essa instabilidade, veja-se Kriegl, 1992, *passim*.

⁸² Apesar de D. Manuel ter decidido «com conselho de teologos mestres e doutores em sagrada teologia e como principe christianissimo e usou com esta gente de grande misericordia em os tirar da morte e poer em caminho da salvaçam» (GTT, III, p. 129), a verdade é que a variância das suas posições não deixa de ser reveladora da

As tendências mais frequentes surgem magnificamente sintetizadas no diálogo «Da gente judaica», de frei Amador dos Arrais⁸³. Neste diálogo, Arrais apresenta dois cristãos *tipo* (um mais popular, o outro mais erudito, um mais novo, o outro mais idoso), os quais defendem atitudes distintas em relação aos judeus. Sucintamente, pode dizer-se que o mais idoso defendia a conversão dos judeus enquanto obrigação política e religiosa da coroa e da igreja, enquanto que o mais novo, mais pessimista, era da opinião de que mais avisada era a sua expulsão imediata, por a experiência ter mostrado ser impossível alcançar uma conversão autêntica por parte de tal gente⁸⁴. As duas vias registadas por Arrais são aquelas em que se pode agrupar, de acordo com Maria Idalina Resina Rodrigues, a literatura anti-semítica quinhentista e seiscentista. Quem achava impossível a conversão genuína dos judeus, defendia a sua separação física ou expulsão, de modo a evitar a contaminação da comunidade cristã. Os que continuavam a acreditar na possibilidade de uma conversão gradual, postulavam formas de persuasão mais suaves. E se é verdade que estas tendências participavam de tradições argumentativas de raízes muito antigas⁸⁵, as quais haviam constituído a identidade cristã por oposição à identidade judaica (e depois islâmica), e as quais previam, desde então, vias mais suaves ou mais violentas em relação às comunidades tidas por dissonantes em matéria religiosa – e bastaria referir, a esse propósito, as normas práticas de procedimento contra os não-cristãos estabelecidas no *Corpus Iuris Civilis*⁸⁶ –, mesmo assim, a sua actualização no mundo português quinhentista não só adquiria novos significados, como potenciava outro tipo de associações.

Se tivesse de ser classificado em função destas tendências, o tratado de D. João Soares integraria, certamente, os defensores de modalidades mais violentas de relacionamento; enquanto que erasmistas e irenistas como eram João de Barros ou

complexidade do problema judaico.

⁸³ Arrais, 1981, pp. 20 e ss.. Cinco anos antes fora o célebre frei Luís de Granada, no seu tratado *Introduccion al simbolo da la Fe*, a fazê-lo (Rodrigues, 1987, pp. 307 e ss) e note-se que o mesmo dominicano escreveria um *Breve tratado em que se declara el modo que se podrá tener en enseñar y persuadir nostra sancta fe a los infieles*, vocacionado para a conversão nas «Índias Orientales» (Huerca, 1993, p. 306).

⁸⁴ Rodrigues, 1987, pp. 294-296. Note-se que estes parâmetros tinham já sido estabelecidos nos finais do século XV e inícios do século XVI. Entre outros, o caso de Cataldo Sículo é revelador (Diz, 1995, pp. 138 e ss.) e eles continuam a estar presentes no século XVII, como se pode notar nos dois tratados de Fernão Ximenes de Aragão, de 1625 e 1628, respectivamente.

⁸⁵ Pense-se, por exemplo, na fortuna do *Livro das Confissões* de Martim Perez, por exemplo, traduzido para português em 1399, e do qual se encontram vestígios nas bibliotecas reais quatrocentistas (Antunes, 1989, pp. 64-83).

⁸⁶ Veja-se, a esse propósito, Hoeffner, 1957, pp. 49-52.

Gaspar de Leão (também eles dos círculos próximos da coroa) inseriam-se no grupo de defensores das vias suaves. Na realidade, três anos antes do livro de Soares ter sido publicado, o próprio João de Barros escrevera um *Diálogo Evangélico sobre os artigos da fé contra o Talmud dos Judeus*, com o intuito de ajudar os responsáveis políticos nas suas tomadas de decisão acerca destas comunidades. Em tal livro, o humanista procurava persuadir os judeus à conversão através da apologia dos textos da Escritura e da crítica ao Talmud, encetando, ao mesmo tempo, uma defesa da *inteireza* da fé cristã. O texto era dedicado ao cardeal D. Henrique, nomeado Inquisidor-mor, mas também a Duarte de Resende, da importante família dos Resendes de Évora, feitor da coroa no Estado da Índia, o mesmo que traduzira o *Tratado da Amizade e Sonho de Cipião* de Cícero e lera já o seu *Clarimundo*. Com quem João de Barros mantinha correspondência. À laia de curiosidade recorde-se que numa missiva da década anterior, e depois de propôr a Resende a escrita de uns colóquios sobre mercadorias, «não pera Erasmo, que era já velho», mas porque havia portugueses que discutiam esses temas com tal soltura «como se estivessem em Alemanha nascidos de Lutero», Barros enunciara também o desejo (recorrente) de contribuir para que leigos e casados se empenhassem em «converter a Christo os que andão fora d'elle», esperando que a *Ropica Pnefma* permitisse a sua mais rápida concretização⁸⁷. Era esse homem profundamente entranhado nos problemas culturais do seu tempo que acreditava na conversão dos judeus sem o recurso à violência e à força.

Significativamente, a tematização sobre a conversão dos judeus não se confinou às fronteiras do reino. Na *gentia* cidade de Goa, pela pena do arcebispo D. Gaspar de Leão, o tema voltaria a ser lembrado e com grande propriedade, pois era crescente a presença de judeus e cristãos-novos naqueles espaços, o que começava a suscitar alguns problemas à ordem imperial portuguesa. Futuro frade reformado, Leão diz escrever em razão do

«mesmo zello do Autor, a compaixão de vossos enganos, & também a obrigação do Prelado (...) E dado que estais derramados por essa Turquia fora de jurdiçã, todavia não fora da obrigação de trazer as ovelhas perdidas da casa de Israel, ao curral da ygreja Catholica»⁸⁸.

⁸⁷ BA, 51-VI-36, fls. 53-56; v., a esse propósito, Rodrigues, 1979, p. 293.

⁸⁸ Leão, 1565, carta introdutória.

Através da edição, em 1565⁸⁹, cinco anos após a primeira expulsão de brâmanes locais, do tratado de frei Jerónimo da Santa Fé (de 1414), judeu convertido ao Cristianismo, o prelado assume a figura do Bom Pastor que procura recuperar o rebanho tresmalhado, exortando os judeus e os judaizantes à conversão, ao regresso ao «curral da ygreja Catholica»⁹⁰. Significativamente, na carta pastoral que introduz a edição desta obra, mestre Gaspar (era assim que o cardeal D. Henrique o tratava), depois de fazer um grande elogio à nobreza hebraica anterior à vinda de Cristo, transferida e ampliada na comunidade cristã, delega no «engano & malicia» dos rabis, a cegueira em que os judeus tinham caído depois da vinda do Messias. Nesse sentido, Leão procede a uma quase que desculpabilização do judeu comum, enganado pelas mentiras veiculadas pelos seus sacerdotes. É bem possível, também, que o arcebispo estivesse já a estabelecer uma analogia entre a situação judaica e a dos indianos com quem conviviam diariamente. Só que a vontade destes era controlada pelos sacerdotes brâmanes, os principais responsáveis pela sua idolatria. Essa virtual equivalência entre judeus e brâmanes fora já traçada pelos autores antigos, como frisou Catherine Weinberger-Thomas⁹¹, e não é de desdenhar a hipótese de que Leão também a pensasse. Analogamente, talvez a expulsão dos brâmanes, o seu afastamento (com a qual o arcebispo, intimamente, parece não ter concordado), aumentasse as esperanças de conversão do resto da população indiana.

A dureza da gente judaica seria igualmente recordada noutros palcos do império. Neles, o cativo Tomé de Jesus consideraria os judeus como os seres mais contrários «à humana natureza, cujo ser he racional, & governar se por ley, & razam». Todavia, tal como Cristo chorara por eles, do mesmo modo deviam os portugueses chorar a perdição dos judeus, assim como de todos os outros inimigos da fé cristã⁹². E as mesmas associações seriam reproduzidas no auto que se representou em terras marroquinas em 1583, ainda sob os auspícios de Alcácer-Quibir. No diálogo estabelecido entre Lucas, um dos discípulos de Emaús, e o povo gentio, o discípulo seria interrogado pelo «gentio»: «Onde me levais, amigo? Que he isto a que me

⁸⁹ Uma tradução de parte do tratado teria sido feita, c. de 1534, por um mestre António, físico da corte de D. João III, sob o nome *Ajuda da fé contra os Judeus*. Apesar de copiada em 1534 e em 1545 - o que denunciava a sua circulação pelos meios cortesãos -, esta tradução não tinha visto a imprensa (Orfali, s.d., pp. 247-248).

⁹⁰ Sobre estes aspectos, veja-se Prosperi, 1996, caps. 12 & 14.

⁹¹ Weinberger-Thomas, 1988, *passim*. E curiosamente, convicções semelhantes circulavam na Nova Espanha quinhentista, atribuindo aos índios americanos uma origem judaica (Phelan, 1970, pp. 25-26).

⁹² Jesus, 1666, p. 262. O mesmo tema, o da desrazão da gente judaica, reaparece em muitos outros tratados (veja-se, por ex., Soares, 1545, fls. 37-37v).

chamas?» Para Lucas esse lugar era, em primeiro lugar, o da libertação: «A livrarte do pirigo, em que andas sempre contigo, daquelas infernais chamas». Depois, o da redenção: «A que vejas, que não uês, pois tua vista dezejo». E, por fim, escatologicamente justificado: «Não uês de Cristo a coroa, dant'ontem crucificado, e oje resuçitado? Uês a Fee que o apregoa, Ó sego deslumbrado?». Perante a reticência do povo gentio em escolher o caminho da verdade, Lucas acusá-lo-ia de não só ter um argueiro nos olhos (como outrora Saulo de Damasco) mas sim um monte de pedras que o cegavam completamente. A essa insinuação o povo gentio responderia, ainda satisfeito: «Eu uiuo desta segueira, que uês em mim, muy contente». Só depois de muita perseverança é que viria a converter-se. Protagonista do mesmo auto era, ainda, o povo judaico, ainda mais pertinaz na sua bazófia do que o povo gentio: «Que me queres, que eu não quero, senão judeu, sempre ser?». Apesar de tanta obstinação, o final desta história foi (na perspectiva cristã) feliz, acabando o judeu por ser conduzido à salvação pelo entretanto convertido povo gentio⁹³. «Serão os apostolos desta terra» - o tópico registado na Índia também ressoava em terras africanas.

Como se pode ver, tanto o livro de Leão quanto o de Pinto e este auto, cujo alcance terá sido bem maior que o dos primeiros textos - até por ter passado da dimensão escrita à encenação visual -, contribuíram, pelos seus conteúdos, lugares de enunciação e receptores (e pelas analogias que, mentalmente, podiam estabelecer) para configurar de uma forma mais geral uma grelha da alteridade religiosa, na qual eram posicionadas as populações não-cristãs com quem os portugueses se encontravam, quotidianamente, *intra* e *extra territorium*. A generalização desta configuração, bem como a inclusão, nessa mesma grelha, de judeus, muçulmanos e «gentios», todos eles potenciais inimigos da cristandade, culmina numa pequena anedota que consta de um códice que foi do uso da Mesa da Consciência e Ordens, mandado copiar pelo conde da Castanheira, D. João de Ataíde, por um tomo similar que era do seu tio, o famoso valido de D. João III. Neste volume que terá circulado entre poderosas mãos cortesãs, foram registadas algumas curiosidades sobre os judeus. Sob a epígrafe «Estas memorias q/ aqui escrevy tirey de livros e escreturas que ly de pessoas doctas e verdadeiras por seres coriossas», surgia a sentença segundo a qual «toda a seita de mafamede foy invessão de dez Judeus por Levantarem hum grandissimo Imigo contra a Christandade e disto se achou hu livro antre os Judeos de fez»⁹⁴. Não sendo para rir nem para lhe dar demasiada importância, esta anedota dá

⁹³ In Costa, 1955, pp. 325-359.

⁹⁴ BA, 50-V-31, fl. 6.

uma boa medida do quadrante da imaginação anti-judaica, no contexto do qual se podia chegar a atribuir a esta comunidade, ainda que com alguma ironia, a origem daquele que se tornara o mais temível inimigo da cristandade. Neste códice, nesta pequena anedota, os protagonistas eram os judeus e os muçulmanos; mas noutro texto, noutro lugar, pertencendo a outro sujeito, os protagonistas podiam ser outros. Aparentemente, era suficiente serem não-cristãos, e, a dado momento, divergirem dos interesses dos que o eram. Aproveite-se, pois, esse potencial generalizador para prosseguir esta sondagem por textos que sedimentaram estas novas conexões, as quais viajariam, também elas, até ao império.

*
* *

Uma estrada que permite explorar um pouco melhor estas articulações é a que foi trilhada pelo bispo Pinheiro, o amigo de D. Catarina, doutor em direito canónico. É a estrada que assimilou, num mesmo universo, todos os não-cristãos, e que situou numa mesma linha conceptual a «obstinada perfidia dos judeus», os «gentios e hereges» - e relembro aqui o título que Diogo de Sá, possivelmente o mesmo sujeito que estivera na Índia nos finais da década de 1520 e inícios da década seguinte, escolheu para intitular um dos seus tratados⁹⁵.

Já Pinheiro, que estudara com Diogo de Gouveia, o anti-erasmista, no rigoroso colégio de Santa Bárbara de Paris, substituíra Damião de Góis, por indicação do provincial jesuíta Simão Rodrigues, na posição de mestre do príncipe D. João. O futuro prelado disputara com Góis benesses e posições, parecendo ter levado a melhor nessa competição que, na época, terá sido bem visível. Em 1541, e supostamente por indicação de frei André da Ínsua, Geral franciscano depois caído em desgraça, Pinheiro conseguiria o lugar de professor dos moços fidalgos da corte. Seria nesse contexto que pronunciaria a oração da qual foi transcrito, acima, um pequeno trecho. Sete anos depois seria nomeado, a pedido seu, cronista-mor do reino, embora pouco tenha feito nessa tarefa de prosseguir as crónicas da dinastia de Avis⁹⁶. Em 1564, Pinheiro é apresentado ao bispado de Miranda, dois anos mais tarde participa no concílio provincial de Braga, a convite de D. Bartolomeu dos Mártires, e em 1574 acompanha D. António na campanha africana, admoestando, em seguida, D.

⁹⁵ ANTT, ML n° 175.

⁹⁶ Anteriormente Pinheiro recusara o convite para elaborar a *Crónica de D. Manuel*, e desta vez seria o próprio a pedir ao conde da Castanheira esse favor (Buescu, 1996, pp. 46-47).

Sebastião, quando este se preparava para a derradeira campanha. Este percurso de D. António Pinheiro justifica plenamente que se lhe atribua a qualificação, como o fez Ana Isabel Buescu, de «homem de poder»: alguém que não só estava na proximidade dos círculos de decisão política, mas que tinha a capacidade efectiva de neles interferir⁹⁷. Nesse sentido, poder-se-ia quase dizer que as palavras de António Pinheiro encerravam algo de performativo⁹⁸ e nessa sua *natureza* revelam um pouco daquilo que poderia ter sido realizado, executado, por outras mãos. Por tudo isto, elas merecem uma especial atenção. Caso da enumeração, sob a epígrafe «Quem fizer que o mau se converta de seu mau caminho, salvara sua alma, e cobrira a multidão de seus pecados», antes enunciada por São Tiago, de «o judaísmo», «a secta de Mafamede» e o «paganismo» como os «maos», como as comunidades entre as quais D. Manuel tinha convertido muitas almas⁹⁹. Mais uma vez, a enumeração sequencial destas categorias tem a sua relativa importância, pois dela se depreende a familiaridade deste modo de raciocinar.

Sete anos depois da trasladação dos ossos de D. Manuel e de D. Maria, Diogo de Teive, «um dos humanistas mais representativos da segunda metade do século XVI»¹⁰⁰, autor de outros textos de propaganda política, como a narrativa sobre o *Segundo Cerco de Diu*, seria convidado para uma cerimónia ainda mais importante. D. Julião de Alva, futuro bispo daquela diocese, e um dos conselheiros de D. Catarina de Áustria, fora o autor do convite, no qual se pedia uma oração fúnebre em memória de D. João III. Sobre Alva dir-se-á mais num dos capítulos seguintes; quanto a Teive pode ainda lembrar-se que fizera parte do mesmo grupo de poetas novilatinos o círculo literário da rainha D. Catarina, no qual Pinheiro e Julião de Alva também participavam. Mesmo assim, a sua *Oratio Funebris* seria dedicada ao cardeal D. Henrique, numa altura em que eram bem públicas as facções em que se dividia a corte de Lisboa, sabendo-se que Teive pertencera àquela que via com desagrado a preeminência do poderoso irmão do recém-falecido monarca. Estratégia do antigo humanista ou não, não é esse, de facto, o ponto que aqui interessa salientar, mas sim os conteúdos da oração publicada em Salamanca. Altamente laudatório do perfil de D. João III, o discurso dá um grande relevo ao papel cristianizador do rei:

⁹⁷ Buescu, 1996, p. 39; Dias, 1969, I, pp. 242-243.

⁹⁸ Searle, 1983; Van Dick, 1995.

⁹⁹ Pinheiro, 1784, I, pp. 29-30.

¹⁰⁰ Ramalho, 1980, p. 251.

«E embora tivesse dilatado muito largamente o seu império, considerava isso quase nada, ao pensar quanto acrescentar a fé de Cristo, quanto, por obra e diligência sua, aumentara o rebanho do Senhor e estimulara a verdadeira religião de Deus nas regiões em tempos passados tão bárbaras e desconhecidas; e das coisas deste género, que com tanta felicidade avançavam e nas quais (como os próprios factos bem demonstravam) Deus soprava o espírito da divindade, tirava o rei um incrível prazer»¹⁰¹

Primeiro Pinheiro exaltando D. Manuel pela sua empresa de conversão, agora Teive louvando D. João III pelas suas actividades em prol da conversão dos «bárbaros»¹⁰², num discurso muito próximo, aliás, do de Erasmo no *Ecclesiastae*, onde este alertava os príncipes para o facto de «o verdadeiro triunfo levar às novas plagas a sapiência cristã»¹⁰³. Os «bárbaros» eram, naturalmente, os indianos e os índios, os etíopes e os cingaleses, os africanos, enfim, o «paganismo» que Pinheiro referira antes. A chegada do reino de Deus a todas as partes fazia-se, evidentemente, por intermédio dos esforçados príncipes portugueses, os quais disso retiravam (e retenha-se esta expressão que entranha os gestos políticos no corpo das emoções) «um incrível prazer».

Em suma, a combinação dos vocábulos «idolatria», «barbárie», «tirania», «diabo», «maus», «judaísmo», «paganismo», «mafamed» configurava a moldura daqueles que, como diria Tristão Barbosa de Carvalho, já no século XVII, não faziam parte do «gremio da cristandade», ou nas palavras de João de Barros e de Gaspar de Leão, do «curral da ygreja catholica», facilitando a oposição entre os cristãos e todos aqueles que o não eram. As fronteiras da alteridade tinham-se alargado, passando a incluir (para além dos heréticos) aqueles que, no contexto da teologia medieval, se mantinham na proximidade do Cristianismo - os judeus e os muçulmanos¹⁰⁴. Esse alargamento revela-se na tematização da própria idolatria (a falsa religião), a qual passaria a sintetizar todas as alteridades acima referidas.

¹⁰¹ Costa, 1998, p. 108.

¹⁰² Nesse mesmo ano de 1558, um Juan van der Sloote escreveria um *Dialogus de barbaris nationibus convertendis ad Christum*, no qual Peregrinus, vindo da Índia, contava a Theoforus que aquelas terras estavam cheias de pagãos e que os reis queriam enviar missionários para os converterem Leão, 1958, introd. de Eugenio Asensio, p. xiv.

¹⁰³ Cit. em Serrão, 1998, p. 46. Sobre o interesse de Erasmo pela evangelização veja-se, sobretudo, Bataillon, 1991, pp. 816 e ss.

¹⁰⁴ Essa distinção é absolutamente explícita, por exemplo, na *Summa contra Gentiles* de São Tomás de Aquino. (Aquino, 1993, pp. 27 e ss.).

No pensamento cristão tradicional, a idolatria consistia na adoração de criaturas materiais, fossem elas as estátuas de pedra e de pau dos «gentios» indianos, ou o Sol e as estrelas, dos «índios» do Brasil¹⁰⁵. Nesta descrição, Bartolomeu dos Mártires – pois foi ao *Catecismo* tridentino redigido por este prelado, o qual teve grande circulação na Índia, que se recorreu para enumerar tais tópicos – recupera a tradição aquiniana sobre a matéria. A idolatria manifestava-se nos objectos já identificados na grelha medieval¹⁰⁶. Mas no mesmo texto, «idólatras» também eram o feiticeiro e a feiticeira, o benzedeiro, o adivinhador, o agoureiro, o lançador de sortes, o quebrantador de votos¹⁰⁷, aqueles que tinham um pacto com o diabo. Ou seja, a idolatria não era, apenas, o acto de adoração do ídolo (o seu sentido etimológico), mas todo um sistema de conhecimento e relacionamento com o divino que remetia, em última instância, para o demónio. E apesar do arcebispo primaz aconselhar noutros lugares do mesmo catecismo, que se não abominassem as pessoas que praticavam a idolatria, mas sim os vícios que elas manifestavam, ele mesmo não resistia a «abominar e execrar» não só as manifestações da idolatria como também todos aqueles que, e saliente-se o uso dos tempos verbais, as faziam (os «gentios antigos») e as fazem (os «gentios» presentes)¹⁰⁸. O recurso a formas verbais no pretérito e no presente evocava a continuidade dessa configuração antitética ao Cristianismo, integrando os «idólatras» coetâneos num tempo longo (cíclico e, ao mesmo tempo, progressivo?) de pacto com o demónio. Dessa forma, o conceito de idolatria tornava-se extremamente útil enquanto grelha universal (transversal no tempo e no espaço) da alteridade religiosa, permitindo, como foi salientado por Carmen Bernand e Serge Gruzinski a respeito da tematização da idolatria em Bartolomé de las Casas, em meados do século XVI, «penser à la fois l'universel et la diversité des cultures»¹⁰⁹, as manifestações diferenciadas, mas presentes em todas as sociedades, que eram contrárias à única e verdadeira religião, a *latría*, o Cristianismo. Era imprevisível, à época, o perigo

¹⁰⁵ Veja-se, a propósito destas oposições, as belíssimas páginas a elas dedicadas por Bernand & Gruzinski, 1988, pp. 42-51.

¹⁰⁶ A esse propósito, o bispo exortaria o pecador a conhecer «a tua cegueira, tua ingratidão, tua soberba e tua vileza que, enfeitando ser criado e filho de Deus verdadeiro, te fazes cativo de trinta deuses falsos, *scilicet*, de todos os demónios e de todas as cousas por amor das quais deixas Deus» (Mártires, 1628, pp. 90 e 96).

¹⁰⁷ Mártires, 1628, p. 54.

¹⁰⁸ «Nos é mandado abominar e execrar todos os deuses falsos, e verdadeiros gentios que os demónios adoravam ou adoram» (Mártires, 1628, p. 90)

¹⁰⁹ Bernand & Gruzinski, 1988, p. 49. A fortuna, entre os missionários, que o tratado publicado em 1547 pelo franciscano espanhol Alfonso de Castro, *De iusta haereticorum punitione*, no qual se defendia a guerra justa contra os heréticos e contra a idolatria em geral, é também sintomática desse processo generalizador que tem no *Catecismo Romano*, evidentemente, a consagração do princípio segundo o qual devia existir um núcleo de conhecimentos que devia ser partilhado por todos (Prosperi, 1981, pp. 220-221).

inerente a esta insistência, a este esforço de inventariação, classificação e conceptualização, já que para além da captura intelectual, da anatomia do *outro* que resultaria deste processo, também se verificaria, como foi salientado pelos supracitados autores, a delimitação epistemológica da religião e do universo do religioso, a invenção de um campo de estudos que, mais tarde ou mais cedo, iria *localizar* a própria religião¹¹⁰.

Ainda que orientados para uma outra etapa da vida cristã (o momento posterior à conversão, o momento em que era necessário ordenar as condutas e aperfeiçoar os comportamentos, no seio do «gremio da cristandade»), os guias de pecadores, os manuais de confessores, as sumas de casos de consciência, ou mesmo, os formulários de visitas pastorais, constituem um outro lugar onde se pode aferir de que forma a *amplificatio* da idolatria se foi verificando, e em que medida essa extensão teve efeitos na modelação da sociedade cristã quinhentista e seiscentista. É de notar que entre os 26 confessionais e manuais de confessores que foram editados no reino entre 1503 e 1588, os quais foram identificados por Maria de Lurdes Correia Fernandes, mais de metade foram encomendados por ou dedicados ao Cardeal D. Henrique (6), a prelados muito próximos do rei (4), ao próprio D. João III (3), à infanta D. Maria (1), não se sabendo quem encomendara os restantes¹¹¹. Todavia, esta pequena amostragem mostra bem como é que na corte e na sua vizinhança se estava ciente da eficácia da confissão enquanto instrumento condutor das condutas.

No já referido *Breve Memorial dos pecados e cousas que pertencem a confessam*, atribuído a Garcia de Resende (mas, segundo alguns, escrito por D. Jorge de Almeida, irmão de D. Francisco de Almeida, 1º vice-rei da Índia, bispo de Coimbra e futuro Inquisidor-Mor), supostamente de 1518, e com sucessivas edições em 1521, 1529 e 1545, refere-se que todo o tipo de idolatria era contrário à lei de Deus e, mais precisamente, pecado grave contra o primeiro mandamento¹¹². Vocacionado para um auditório laico que crescentemente se confrontava com múltiplas situações de «idolatria», a mensagem parecia ser bastante clara, até porque Resende anunciara o seu pequeno tratado como um guia que permitia a todos aferir em que medida é que os seus comportamentos eram adequados ao seu estado, e, sobretudo, ao seu estado de

¹¹⁰ Bernard & Gruzinski, 1988, p. 8.

¹¹¹ Fernandes, 1990, anexo.

¹¹² Resende, 1518. Há referências ao «confysionairo» de Resende já em 1515, na Índia, assunto que retornei no capítulo 6, mas que indicia a existência de uma edição anterior à de 1518. Veja-se o que diz José Antunes (1989) sobre o papel do *Livro de Confissões* de Martim Perez na conformação doutrinária do período anterior.

cristãos. Primeiro entre os pecados, seria nos manuais de confessores que se procederia à anatomia da idolatria. Contudo, de enorme relevância para a sedimentação de um discurso sistemático sobre a alteridade religiosa e comportamental é, sobretudo, o *Manual de Confessores & penitentes*, compilado pelo doutor Navarro, em 1560, o qual circularia amplamente pela Índia¹¹³. Já em 1549, fora o Dr. Navarro a fazer o prólogo do *Manual de confessores, & penitentes* atribuído a frei Rodrigo do Porto¹¹⁴. No seu manual, o «piedoso» Porto considerara actos de infidelidade e de idolatria interior e exterior, o trocar de vestes com um judeu ou com um mouro, o acreditar na salvação de um infiel, o adorar o demónio, bem como o recurso a feiticeiros e a mágicos. A insistência no gesto «trocar de vestes com um judeu ou com um mouro» como acto idólatra aponta já para essa obsessão em articular ordem interior e ordem exterior, a essência e a sua representação, que viria a ser característica da reforma católica. Incorporando praticamente todos os *topoi* enunciados pelo franciscano, o teólogo salmantino discutiria a violação do 1º mandamento por parte de todos aqueles que acreditavam pertinazmente em coisas contrárias à fé de Deus, que usavam de cerimónias judaicas e maometanas, que adoravam o diabo, o sol, a lua, ou algum ídolo ou criatura, que conjuravam com o demónio, que faziam nigromancia ou adivinhação. Para além destes, também os que traziam breves de marca e nominas ao pescoço, os que escreviam em pergaminho virgem ao nascer do sol ou quando se lia o Evangelho, os que colhiam certas ervas, em dias determinados, davam provas de idolatria¹¹⁵. Ou seja, para Navarro o campo da idolatria não abrangia somente os «gentios» (antigos e modernos) mas também todos aqueles que, no reino ou fora dele, realizavam actos que, de uma ou de outra forma, os assemelhavam aos «gentios» e os afastavam de uma norma comportamental cristã que era cada vez mais precisa. Particularmente interessante é o facto de Navarro não só abominar estes pecados, como considerar que também pecavam todos os cristãos que recusavam esmola espiritual e correcção fraterna a estes pecadores¹¹⁶. Exorta pois ao empenho na conversão e na cristianização dos não-cristãos, e, nomeadamente, à

113 Veja-se, por exemplo, a biblioteca apresentada em Matos, 1993.

114 Porto, 1549. Também este manual conheceria várias edições. Veja-se, ainda, a *Arte para bem confessar* (1537), tradução encomendada pelo infante D. Henrique e o *Tratado de Avisos de Confessores* (1560), de frei Henrique de Távora.

115 Navarro, 1560, pp. 65-76.

116 Algo de semelhante defende frei Bartolomeu dos Mártires no seu *Catecismo e Doutrina Cristã*: o arcebispo de Braga convida a saber «discernir no inimigo as culpas da pessoa» e a dar «a cada um o que seu é»; ou seja «aborrecendo-te as culpas e amando as pessoas; desejando-lhe emenda das culpas, e salvação das almas, assi como o médico ama a pessoa do doente que cura, mas aborrece a doença e deseja e procura de lha lançar fora» (Mártires, 1628, p. 63).

partida para a Índia a «plantar a sua antiga fee, em aquelles reynos, que pera isto tem descuberto de novo», lamentando o facto de a ele a satisfação de tal desejo lhe ter sido recusada por um dos seus sobrinhos (o outro, João Azpicuelta, seria missionário no Brasil), Francisco Xavier, «por lhe parecer velho & fraco pera os trabalhos, que elle levava determinados, escrevendome que ficasse jaa a vista pera os ceos, amen»¹¹⁷.

Note-se que alguns problemas para a própria prática católica podiam resultar desta tematização da idolatria, sobretudo naquilo que respeitava a devoção devida ou indevida às imagens. A esse propósito, o mundo cristão conhecera um grande debate durante este mesmo período, em tudo relacionado com a fragmentação religiosa que Lutero tornara inevitável. Posicionando-se em relação a estes dois debates, frei João Soares explicitaria a diferença entre a adoração de imagens que era comum aos cristãos, e a adoração «gentílica». Ao explicitar o que era a *verdad de la fe*, o bispo Soares apontara as diferenças fundamentais que existiam entre o relacionamento com as imagens que os cristãos e os idólatras tinham:

«quien bien considerare quanto excede facultad de las estatuas y idolos lo que lo gentiles que las adoran les piden conosciere manifestamente quanto es vana, quan supersticiosa y contra toda la razon natural es la adoracion de la tales estatuas y idolos. Ai es semejante lo que la Christiandad usa en la veneracion de las Imágenes de los santos. La nos no dezimos ser dioses las tales imagines, mas unas semejanzas virtuosas y sanctas personas cuyas almas estan en la gloria celestial»¹¹⁸.

Quer isto dizer que a adoração das criaturas a que os teólogos se referiam, e que Soares qualificava de vã e contrária à razão natural, era aquela que considerava tais criaturas como *sendo* deuses, que as adorava por elas mesmas, e não somente pelas suas semelhanças virtuosas com a divindade, que era o que caracterizava os usos das imagens cristãs. Para os teólogos cristãos (embora não tanto assim para os consumidores dessas mesmas imagens), estas não tinham valor em si-mesmas, mas somente enquanto aproximações da divindade, enquanto instrumentos que permitiam superar a interminável distância entre o homem e o seu único Deus.

¹¹⁷ Navarro, 1560, p. 482.

¹¹⁸ Soares, 1545, fl. 106v. O reconhecimento da verdadeira idolatria era ainda mais importante nesse século em que o debate em torno do valor das imagens era uma das dimensões de outros debates teológicos de consequências bem mais vastas (Bataillon, 1991, pp. 379 e ss.; Bouza, 2000, pp. 67-68.).

Nesse contexto, o problema transitava para a ordem das boas imagens e das más imagens, por um lado. E para o bom e o mau uso das mesmas. Não surpreende, então, que um livrinho como a *Doutrina Christam* do padre Marcos Jorge, da década de 1550, tenha tido grande circulação, no reino como em todas as partes do império, assinalando-se a sua presença na Índia já na década seguinte. A sua versão de 1616, talvez inspirada pela defesa da imagem feito por Diego Valadès na sua *Rhetorica Christiana*¹¹⁹, compilava o conjunto de imagens que era suposto operarem no senso comum (no entendimento) acerca daquilo que era a *latría*, a verdadeira religião, e a *idolatria*, a falsa religião. Já depois de ter sido publicada em dez línguas ocidentais, pretendeu-se «estampala em Portugues», «tambem pera de alguma maneira ajudarmos (conforme alguns amigos nos testificao) aos nosso Dilectissimos Padres Portugueses, que nas partes do grande Oriente vam dilatando nossa santa fé; e por cartas suas sabemos, que gustarão de semelhantes livrinhos». Assim o regista o padre Jorge Mayr no prefácio à edição de 1616. Para além da sua enorme circulação, é também o carácter eminentemente prático da *Doutrina* de Marcos Jorge que a torna tão interessante. Era sobretudo através de imagens visuais – uma das mais importantes mediações culturais no processo de cristianização *extra territorium* – que o jesuíta procurava comunicar a doutrina. Na realidade, no dia em que forem submetidas a uma análise mais profunda estas estampas enviadas para o «grande Oriente», verificar-se-á que a transmissão de algumas das dicotomias mais estruturantes que operavam no mundo europeu, segundo as quais os cristãos ocupavam o papel bom, enquanto que o papel negativo era atribuído aos não-cristãos¹²⁰ (e de entre destes, aos judeus, aos muçulmanos, aos «gentios»), se transmitiram *visualmente*. A *Doutrina* é bastante concisa, e mais do que tecer grandes considerações em torno dos preceitos teológicos, transforma estes preceitos em conceitos: é pela síntese oferecida pela imagem gráfica que esta doutrina explicava o que era a idolatria...aos próprios «idólatras» (os teatros e os diálogos encenados que tinham por objecto a conversão, e cujos protagonistas eram os cristãos e os «idólatras», iriam complementar, *in loco*, dinamicamente, a mesma função)¹²¹.

119 Prosperi, 1981, pp. 239-240.

120 As excepções ocorriam, no geral, quando se pretendia fazer uma crítica ao estado das sociedades cristãs através da invocação de «outras» sociedades. Recentemente, Federico Palomo analisou algumas destas imagens e as funções que elas podem ter cumprido nas estratégias utilizadas pelos missionaries (Palomo, 2002, no prelo).

121 Em 1580, por exemplo, representar-se-ia em Goa um diálogo no qual a cidade de Goa e os territórios adjacentes entravam em palco e se queixavam da frieza da conversão. Entrava, depois, a conversão, prometendo-lhes «novos frutos nesta obra», alcançando, depois, novas conversões. Nesta representação cénica, verificava-se, já, a inversão do discurso – agora eram os antigos «idólatras» a incitar os cristãos a prosseguirem a empresa de reconstituição cultural que haviam iniciado (DHMPPO, XII, p. 712.).

Por exemplo, ao complementar os preceitos «E não nos deixes/Cayr em tentação» e «Mas livranos de mal. Amen Jesus» com duas gravuras nas quais as representações de «tentação» e de «mal» são reconhecidamente «gentias», a *Doutrina* de Marcos Jorge mostrava aos candidatos a cristãos onde é que se encontrava, no seu mundo concreto, a «tentação» e o «mal» (fig. 4) ¹²². A colocação, no ângulo superior, dos elementos positivos, e no canto inferior esquerdo, dos elementos percebidos com negatividade existencial era, aliás, uma técnica bem conhecida na construção do espaço pictórico ou gráfico (o inferno, com frequência, surge localizado nesse mesmo espaço), convidando o receptor a concentrar esquematizar e a hierarquizar a ordem das coisas positivas e negativas, do bem e do mal. Recorre-se ao mesmo processo na representação do 1º mandamento: «Honraras a hum so Deos ¹²³», embora nesta outra imagem, através do recurso a uma outra técnica de construção visual –, a idolatria é apresentada como pano de fundo, com o bezerro sobre uma coluna, mas também com uma tenda que simula uma tenda muçulmana (e o nomadismo era, como se sabe, sintoma de barbarismo). Para além destas, também as gravuras que acompanham a enunciação dos restantes mandamentos cristãos, das boas obras, das bem-aventuranças, assim como dos pecados capitais e os pecados contra o Espírito Santo, contribuíram para sedimentar essa dicotomia entre os bons e os maus, o bem e o mal, deus e o demónio, latria e idolatria. Em suma, estas imagens sintetizavam as representações de paganismo, gentilismo e islamismo num mesmo cenário «subalterno», insinuando a sua incivilidade. Nesse cenário, os cristãos representavam a norma a seguir.

Adorar o diabo, ídolos, quaisquer outras criaturas, o sol e a lua, trocar as vestes, entre muitas outras coisas, eram, por fim, manifestação de desrazão, de loucura. Suprema loucura, até porque aqueles que permaneciam na idolatria, ficavam

«semelhantes a essas cousas, que adorão, e piores, porque os idolos tem somente olhos, boca, pes, mãos na apparencia, e não he muito não usarem destas potenciais, pois não tem vida nem ser: porem, aquelle os quaes tem olhos, ouvidos, e os mais sentidos, real e verdadeiramente, e não uzão delles conforme a rezão, são dignos de grande condenação» ¹²⁴.

¹²² Jorge, 1616, pp. 22-23.

¹²³ Jorge, 1616, p. 55.

¹²⁴ Cardoso, 1628, fl. 228.

VI.



E não nos deixes
Cair em tentação.

VII.



Mas liura nos de mal.
Amen I E s v.

O primeiro.



Honraras
A hum só Dcos.

Fig. 4: Ilustrações da oração do Pai-Nosso e do 1º mandamento
na *Doutrina Christam* de Marcos Jorge

Mais. O franciscano João Cardoso insinua que este tipo de adoração que potenciava a transformação dos «gentios» naquilo que adoravam, era razão suficiente para não lhes ser entregue nem «senhorio, nem mando»¹²⁵. Pelo recurso a este tipo de associações - as quais assentavam, no final de contas, nessa antropologia clássica que definia o homem em função da sua racionalidade -, o reconhecimento da idolatria passava a justificar outro tipo de privações, não apenas morais, mas também políticas. Escrevendo Cardoso nos inícios do século XVII, não é difícil de identificar, também, quem eram as populações potencialmente atingidas pelas invectivas do seráfico monge. A quem é se não devia dar nem senhorio nem mando.

Mas o mais interessante do discurso de Cardoso, tardio quando comparado com os discursos supracitados, mas ainda assim, tão somente do início do século XVII, é o facto de ele fundamentar de uma forma tão sistemática a idolatria no mau uso da razão. O tema era conhecido, e os que haviam estudado a escolástica aristotélica sabiam bem que as potências racionais do homem o orientavam naturalmente para Deus, e que só um processo *contra natura* inverteria o saudável apetite pelo divino¹²⁶. Esse processo *contra natura* passava quer pela bestialização dos sujeitos que se reconheciam como «irracionais» ou pelo reconhecimento destes como tendo realizado um pacto com o demónio.

*
* * *

O discurso sobre a idolatria tematizado no reino foi acompanhado (se não precedido) por uma reflexão mais ou menos sistemática sobre os costumes e as crenças dos «gentios», a qual se iniciou a partir do momento em que os portugueses tresvazaram as fronteiras da metrópole e, sobretudo, depois de terem cruzado o cabo da Boa Esperança, já que para o século XV são as *Crónica dos feitos da Guiné*, de Zurara e o *Esmeraldo Situ Orbis*, de Duarte Pacheco Pereira, os textos mais significativos¹²⁷. Todavia, ainda se carece de estudos que afirmem quer a dependência deste discurso daquele que, no reino, tematizava as alteridades religiosas, quer as intertextualidades

¹²⁵ Cardoso, 1628, fl. 223v.

¹²⁶ Outro franciscano, frei António Álvares sintetizaria desta forma o mesmo pensamento: «Pero que el ser manso y misericordioso assi le viene al hombre de su nacimiento, que no ha menester ayudarse pa esto mas artificios, de solo dexarse a sus mismos impulsos, y a los latidos de la propria razon» (Álvares, 1590, p. 284).

¹²⁷ Carvalho, 1982, p. 19.

de sentido inverso - procurando perceber, por exemplo, em que medida é que o reconhecimento dos «gentios idólatras» sedimentou uma grelha de interpretação que facilitou o reconhecimento *daqueles que também o eram...* na metrópole. Por seu turno, não é totalmente claro aquilo que os portugueses esperavam ver e viram, num primeiro momento, nos espaços asiáticos, embora a impressão, na Lisboa de 1502, das *Viagens de Marco Polo*, seja, em si mesma, indiciadora, bem como as fontes utilizadas pelo autor do *Esmeraldo*, entre as quais se encontra toda a tradição antiga, desde Homero, Estrabão e Ptolomeu, até Sacrobosco, Plínio e Pompónio Mela¹²⁸.

O que é certo, porém, é que se identifica uma *intentio* em capturar intelectualmente o *outro* que, até então, se conhecia mais pela via dos textos «antigos» do que pela estrada da experiência, logo nas primeiras décadas do século XVI - e tanto Duarte Barbosa quanto Tomé Pires têm frequentemente sido lembrados em razão dessa sua virtude¹²⁹. Ainda assim, parece justo dizer que, no geral e de forma plenamente consciente, a sistematização dessa apropriação desenvolver-se-ia, sobretudo, no mundo religioso, décadas mais tarde. Aí, essa *intentio* percorreria três etapas: o rastreio e o reconhecimento das diversas situações identificadas como não-cristãs, assente sobre um sistema analógico; a reflexão sobre e a conceptualização do sistema da idolatria (o fundamento das sociedades não-cristãs) e suas origens demoníacas; o estabelecimento de estratégias de transformação das mesmas (através da persuasão à conversão ao Cristianismo, mais característica de um primeiro momento, acompanhada, doravante, pela confutação discursiva de tais estruturas) de modo a reencaminhar para a *vera ratio*, e logo, para a *vero religio*, aquelas populações.

Em geral, o rastreio das «crenças» precedeu a sua confutação (violenta ou suave), e esta procurava fornecer soluções para fazer frente ao insucesso - quando o convite à conversão (o *introduce eos*) tinha sido recusado pelas populações alvo. Como sintetizara o humanista Teive, em 1558, na guerra da conversão eram duas as estradas que D. João III tivera de percorrer. As mesmas, aliás, que os cristãos primitivos, desde os primeiros apóstolos até ao império romano-cristão, haviam trilhado, as mesmas que estavam em discussão, nesses mesmos anos, nas vizinhas cidades de Castela, opondo humanistas e teólogos. Desejara, em primeiro lugar, «que aqueles povos bárbaros pudessem ser conduzidos de boa vontade ao doce jugo de Cristo» de modo a que

¹²⁸ Sobre estas, *maxime* o referido texto de Carvalho, 1982.

¹²⁹ Barreto, 1983 e 1997, *maxime*; «Comentário» de Luís de Albuquerque à edição do *Livro... Duarte Barbosa* de 1989; Loureiro, 1991b.

«com todo o género de benefícios, fossem chamados à comunidade do reino». Se estes «não quisessem espontaneamente aceitar negociações e repudiassem legítimas e sensatas embaixadas para entrarem na comunidade», obrigá-los-ia, «arrastados pelas armas»¹³⁰. As palavras de Teive aproximavam-se daquelas que frei Francisco Álvares pronunciaria, em 1590. Para este frade, havia dois tipos de pecadores: «unos ay que aunque lo son faciles de convertirse al Señor»; e «ay otros pecadores, hermano mio, muy diferentes destos, los quales son rebeldes y duros a Dio, indomables y de dura cerviz a sus llamamientos»¹³¹.

E seria a própria dificuldade em conduzir de boa vontade «os bárbaros» ao «doce jugo de Cristo» a tornar mais urgente a acumulação, *in loco*, de informações sobre as suas crenças, cerimónias, e costumes, tendo em vista o desenho de estratégias de acção. Embora fossem constantes as divergências em relação às estratégias que podiam ser desenvolvidas a esse propósito (eram diversas as interpretações sobre o equilíbrio justo entre vias suaves e violentas, havendo mesmo quem recusasse o recurso a estas últimas); ou mesmo em relação à necessidade de *saber*, de *conhecer*, para depois *confutar*, *transformar*. Uma carta enviada pelo primeiro bispo residente em Goa, D. Juan de Albuquerque, a D. João III, em 1548, oferece um singular testemunho sobre este último aspecto. Embora o bispo fosse partidário da destruição dos textos «gentios», atitude consentânea com o tópico segundo o qual o contacto com palavras pagãs constituía, em si-mesmo, uma atitude sacrílega, pois as palavras podiam conter a própria substância da coisa (e tinha sido com esse objectivo que o bispo enviara «hum merinho da Igreja, o padre da Irmida, duas testemunhas, a buscar livros da gentilidade a casa dum gentio omrrado», em casa de quem estes tinham encontrado «hum canastra meam alta (...) com hum caza em cima chea de libros»), o destino de pelo menos um destes «libros» não seria a sua destruição, mas sim a residência dos jesuítas de Goa. Como prosseguiria o bispo, mais adiante na mesma missiva, «omteme amostrey a canastra com os livros a amtonio guomez; ele cobiçou hum livro; levou o a ver se acharia quem lho ler»¹³². Ler para conhecer, conhecer para confutar. Que o padre António Gomes achou quem lesse tal livro, ou ainda outros do

¹³⁰Pinheiro exaltara, também, a benignidade de D. Manuel com as gentes que conquistava, e a severidade que manifestara em relação aos templos e ídolos «que tyrannicamente ocupavam» (Pinheiro, 1551, p. 38).

¹³¹Silva, 1590, pp. 280-282.

¹³²No mesmo ano, o padre Henrique Henriques escrevia, de Bombaim, ao mesmo Inácio de Loyola e a Simão Rodrigues (DI, I, pp. 276-300), dizendo ter aprendido muitas fábulas dos gentios; e, de acordo com Pissurlencar, André Vaz, o primeiro convertido a ser ordenado padre, Manuel de Oliveira e alguns moços do colégio de S. Paulo encontravam-se, em 1559, a fazer sumários e traduções dos livros «gentilicos» (Pissurlencar, 1962, p. 23).

mesmo tipo, assim o provam os manuscritos que permanecem, ainda hoje, nas bibliotecas de Braga e de Évora, bem como toda uma tradição literária *mestiça*, conceptualmente mestiça, que se desenvolveu em territórios indianos no século seguinte, no contexto da qual surgiram textos tão híbridos como o *Purana* do padre Stephens ou o *Acharyevanta Bhagta Sancto Antonio*, do padre António Saldanha, para apenas referir dois e bem conhecidos casos. Mais tarde, esses exercícios de conhecimento e captura do *outro* levariam à descoberta pelos jesuítas, e como o salientou Ines Zupaňov, e ultimamente Joan-Pau Rubiès, dos fundamentos da «civilização oriental»¹³³, descoberta essa que permitiria, de acordo com os que a imaginavam, a sua cristianização.

Desconhece-se, ainda, a vastidão de textos que terão sido escritos sobre as culturas e as «crenças» da Índia, nos séculos XVI e XVII, em Portugal ou no império. O inventário proporcionado por Barbosa Machado tem de ser combinado com outras listagens, fontes avulsas, e instrumentos de pesquisa, e só assim se tornará possível obter um elenco de textos que demonstre, sem margem para dúvidas, a existência de uma dinâmica de conhecimento e de registo da alteridade, de construção de um campo intelectual, que, desde os primórdios do século XVI, ameaçava consolidar-se¹³⁴. Neste âmbito, a inventariação mais fácil e rápida diz respeito à produção de autoria jesuíta, por ser aquela que quis, conscientemente, *fixar a memória*¹³⁵. A produção «laica» tem sido objecto, também, da atenção dos historiadores, tendo à testa os já referidos livros de Duarte Barbosa e Tomé Pires, mas também Garcia da Orta e outros têm sido estudados. Mais difícil é (e será?) o acesso à produção franciscana, provavelmente tão importante quanto aquela, e alguma dela, inclusive, anterior. A desorganização dos seus arquivos antigos e a deterioração das poucas espécies que permanecem dos textos ou a inexistência de réplicas dos mesmos, torna este trabalho muito difícil de concretizar. Enfim, também não é este o momento indicado para realizar a análise desse «campo» da escrita, por muito aliciante que esse exercício possa vir a ser, e ele faz parte de um projecto futuro que decorre deste que aqui se inicia.

¹³³ Zupaňov, 1997 e 2000; Rubiès, 2001. Ainda, e apesar de não concordar com algumas das conclusões que o autor enuncia neste texto, veja-se, a este respeito, Hespanha, 1997, pp. 4-5.

¹³⁴ Fonseca, 1990, pp. 15-16.

¹³⁵ Sobre este tema veja-se, entre outras coisas, o clássico trabalho de Correia-Afonso, 1978, a introdução ao livro de Pascal Girard, 2000, e os recentes e excelentes estudos de Ines Zupaňov, 2000, «prologue» e de Charlotte de Castelnau, 2000.

Para o argumento que, de momento, se pretende defender, é suficiente verificar que o funcionamento dos escritos produzidos por religiosos obedeceu às premissas anteriormente referidas, não só na forma (pelos títulos disponíveis, constata-se que estes textos se articulam em torno aos três eixos atrás enunciados: textos de reconhecimento, textos de fixação e de reflexão, e textos de persuasão/confutação), como também na tematização dos seus conteúdos – os tópicos repetidos, as qualificações utilizadas, os métodos de transformação preconizados. O volume de textos redigidos é, a par disso, indiciador da relevância dessa mesma reflexão. Face à impossibilidade de os analisar conjunta e singularmente, alguns destes escritos, devido à centralidade que adquiriram nas modalidades de relacionamento que a coroa portuguesa desenvolveu em relação às populações indianas, com o objectivo de as converter, de as cristianizar, serão recuperados nos próximos capítulos.

As descrições¹³⁶, como a *Noticia summaria do gentilismo da Azia*¹³⁷, texto seiscentista, possivelmente de autoria jesuíta, bem como as transcrições de textos sagrados locais, caso do *Ramayana* e do *Mahabharata*, nas versões que circulavam naquela época¹³⁸, podem justamente incluídos na categoria de textos de reconhecimento. Porém, apesar dos seus objectivos eminentemente geo-etnográficos, estes textos transformaram «landscapes into descriptions, events into stories and human subjects into ethnographic data», para usar as expressivas palavras de Ines Zupaňov¹³⁹. Ou seja, a percepção e selecção de informação, bem como a linguagem utilizada nessas descrições (mesmo nas primeiras, supostamente mais «ingénuas») dificilmente se poderiam qualificar de neutras. O facto de estas aparentemente «ingénuas» compilações serem mais tarde incorporadas noutros textos, compêndios, reportórios ou mesmo futuras enciclopédias, obriga a ter presentes os seus modos de produção, pois estes textos constituíram, em grande parte, os fundamentos de saberes e reflexões posteriores; para além de elencarem aqueles que identificavam - a partir das analogias, das semelhanças estabelecidas entre as suas práticas e aquelas que a tradição de Agostino a Aquino

¹³⁶ Refiro-me a textos como «Das opiniões, ritos e ceremonias de todos os Gentios da India que iazem entre o Rio Indo e Gange, e do que contem o original de Suas Escripturas que os seus letrados ensinão em suas escolas»; «Costumes da Índia, sec. XVII»; «Breve relação das escrituras dos gentios da Índia Oriental e dos seus costumes»; «Noticia Summaria do Gentilismo da Asia»; a «Relação dos Gentios Sectarios da India Oriental» do padre Francisco Garcia; o *Livro das 32 perfeições*; os tratados de Jacopo Fenício, Diogo de Sousa, Gonçalo Fernandes, estudados por Ines Zupaňov (1997, 2000a, 2000b).

¹³⁷ BNL, cod. 607, F 3622.

¹³⁸ A qual terá acontecido a partir de meados do século XVI, altura em que alguns *convertidos* ajudaram o gramático de S. Paulo, no início da década de 1560, a fazer tais transcrições. Ver, a esse propósito, S. Miguel, s.d., introd., p. 3; Gomes, *Ramayana*, 1999, introd.

¹³⁹ Zupaňov, 2000, p. 103.

sistematizara para os «gentios» - como idólatras, de quem esperavam determinados comportamentos.

Mas é nos textos de reflexão (o conjunto de pareceres que foram sendo veiculados por diferentes teólogos, no contexto da própria experiência de convivência com os «gentios»)¹⁴⁰, nas crónicas missionárias e nas primeiras histórias escritas por religiosos¹⁴¹ (as quais procuraram sistematizar, de uma ou de outra maneira, as experiências que estavam a ter lugar, conferindo-lhes um sentido, *localizando-as* no contexto da história cristã), nos textos de persuasão¹⁴², de confutação¹⁴³ e de ordenação da população de «novos» crentes¹⁴⁴ (textos estes com um carácter bem mais instrumental, pois enquanto as duas primeiras categorias cumpriam uma função essencial à conversão, os últimos textos pretendiam ter um papel «constituínte» das

¹⁴⁰ Caso dos «Pareceres canónicos e Moraes sobre as couzas da India»; «Parecer do Pe. Gonçalo Fernandes, de Madure, sobre as linhas dos brâmanes»; «Parecer do licenciado Joam delgado figueira do desembargo de sua Mgde da caza da suplicação do Porto, promotor e deputado do stº officio e da mensa da consciencia da Cidade de Goa dado sobre a duvida de certos synais gentilicos a qual o N. mto sto. P. Paulo quinto consultou ao Illustrissimo sor. Dom frey Christóvão de Libsoa, Primax deste Estado da India e partes orientaes e ao sor. Arcebispo de Cranganor e ao sor. Frco Borges de sousa Inquisidor mais antido do ditto Estado e partes orientaes» (ANTT, ArJes., nº 14).

¹⁴¹ São muitas as referências a estes textos e nem todas elas foram já identificadas. Na impossibilidade de citar todas, refiro, à laia de ilustração, frei Francisco Negrão, *Primeira Parte das Chronicas dos Frades* (...); frei Filipe Jesus, *Primeira parte da chronica e relação do principio que teve a congregação da Ordem de Stº Agostinho nas Indias Orientaes*; frei Diogo de St'Anna, *Apologia do insigne mosteiro de Sª Mónica de Goa*; António de Gouveia, *Jornada do Arcebispo de Goa D. frei Aleixo de Meneses* (...), para além dos incontornáveis textos dos jesuítas Sebastião Gonçalves, *Primeira parte da Historia* (...), Francisco de Sousa, *Oriente Conquistado*(...), frei Paulo da Trindade, *Conquista espiritual do Oriente* (...) e a homónima do Ceilão do padre Fernão Queirós, entre muitos outros. Embora de uma índole distinta, Antonio Gil Preto, *Memorias Ecclesiasticas de Goa*; frei Miguel Rangel, *Memorial acerca das Missões no Oriente*; Manoel da Cruz, *Das Christandades do Oriente*; são textos que fazem parte deste mesmo campo intelectual. E que dizer de João Bautista Gramacho, *Historia gentium Asiaticarum*, de Antonio de San Roman, *Historia de la India Oriental*, 1672, ou frei Manuel dos Anjos e a sua *Historia Universal, em que se descrevem os Impérios*(..)?

¹⁴² O mesmo se aplica a estes textos. São inúmeras as referências, e muito menos aqueles que se encontram identificados nas bibliotecas e arquivos com documentação portuguesa. Os títulos, porém, são bem sugestivos: como o do padre Manuel Martins, *Dialogo entre hum christão, e um gentio* na senda de Manuel da Nóbrega; do padre Manuel Dias, *Modo de catequizar os gentios*; ou, mais ainda, os textos em língua local, como o *Acharyevanta Bhagta Sancto Antonichea punneana* (...), traduzido para a língua da terra por António Saldanha; o *Onvalleancho Mallo*, de Miguel de Almeida, o *Sagalle Varussanche Vangel*, de Ignazio Arcamone (tradução de parte da Bíblia em concanin); o *Christa Purana*, de Thomas Stephens ou o *Vivekamalla*, de frei Gaspar de S. Miguel.

¹⁴³ Limito-me a evocar, mais uma vez, alguns dos títulos mais sugestivos: *Contra as fabulas dos gentios*, do padre Henrique Henriques, *Contra os erros da gentilidade*, de frei Mateus de Cristo; uma *Refutação dos erros do gentilismo do Oriente* do padre Stephan de la Croix; o *Zelo da fe e erros do paganismo* do padre Manuel Monteiro; de Fernão Queirós, o *Perfeito Missionario em que confuta os erros das seitas orientais*, ou a *Espada de David contra o Golias do Bramanismo*, significativamente escrito por um convertido de Goa, João da Cunha Jacques.

¹⁴⁴ Aqui têm uma importância central, por exemplo, as *Constituições* do arcebispado de Goa, e as *Actas* dos Concílios Provinciais, sendo muitas partes destas adoptadas, recorrentemente, como lei do reino.

novas ordens políticas, sociais e culturais), que mais facilmente se podem identificar propostas que poderiam ter um impacto atitudinal.

Muitas destas propostas resultaram, como se disse, das correlações lógicas e semânticas entretecidas a partir da percepção, do reconhecimento e do conhecimento das novas realidades «religiosas» e da sua conjugação com o universo não-cristão já reconhecido e textualizado anteriormente (o «pagão» - os «gentios antigos» -, o judaico, mas também o muçulmano)¹⁴⁵. No corpo do texto, muitos deles assentaram sobre uma grelha perceptual pré-existente, agustiniana e tomística, centrada nos elementos constitutivos da própria religião cristã (os livros, os templos, os sacerdotes, os ritos), preenchendo-a, depois, com conteúdos identificados como «gentílicos», «idólatras». Essa estratégia é evidente nos textos de reconhecimento, mas talvez seja ainda mais estruturante nos textos de confutação. Por via dela, tornava-se evidente que as «opiniões», as «crenças» e as «cerimónias» dos «gentios» apresentavam os contornos daquilo que muitos teólogos e outros tratadistas do reino, e não só, já tinham identificado como signos de falsa religião, de idolatria, e por conseguinte, de pacto com o demónio.

As analogias estabelecidas entre tais conteúdos e a grelha dos comportamentos religiosos existentes no reino (e na tradição judaico-cristã e greco-latina), de alteridades já conhecidas, permitiriam capturar, gradual e refractadamente, a «gentilidade» indiana, conferindo-lhe uma ordem, constituindo-a discursivamente. Sebastião Gonçalves, cuja *Historia* contém uma longa reflexão sobre a idolatria indiana, enunciaria um longo conjunto de causas da mesma - o culto aos mortos, o culto aos reis e a lisonja, o culto à «república», o culto às belezas naturais, o culto ao demónio nas suas diversas manifestações - remetendo, nesse percurso, para outras manifestações históricas dos mesmos cultos, o que lhe permitiria afirmar que «todas estas causas ouve e muitas outras na gentilidade indiana por admitirem tanta multidão de deoses com tam pouco fundamento»¹⁴⁶. Essa *amplificatio* da realidade religiosa indiana (quando comparada a outras realidades históricas e espaciais já conhecidas) *informava* suficientemente aqueles que sobre ela iriam decidir ou actuar. Esta vontade de «ajuntar» informação de tempos e lugares distintos para reflectir sobre a experiência presente era a mesma que movera, quase cem anos antes, António Galvão, capitão das Molucas, a escrever o seu *Tratado dos Descobrimentos*, um pouco à

¹⁴⁵ E sobre este processo - e para além da bibliografia atrás referida - continua a ser imprescindível regressar ao clássico estudo de John Elliott, *O Velho Mundo e o Novo*, 1974, capítulos I e II.

maneira dos anais romanos, primeiro texto conhecido de autoria portuguesa no qual são tratados simultaneamente os «descobrimentos» espanhóis e portugueses, enxertados numa cadeia que remetia, em última instância, para «os primeiros inventores disto depois do dilúvio»¹⁴⁷. E a mesma que, em meados do século XVI, estimulara João de Barros a iniciar aquele que seria um monumento de saberes, e que, infelizmente, o humanista acabou por não completar.

Ou seja, o facto de estes e outros discursos terem *acompanhado* os projectos de evangelização dos indianos, misturando os tópicos das grelhas antigas e as experiências mais recentes, moldando esses mesmos projectos e as expectativas que eles encerravam, confere-lhes uma maior importância, uma vocação prática que, mesmo não estando presente na constituição de alguns deles, resulta da sua circulação, da sua recepção. Numa espiral de apropriações e recriações.

Como se sugeriu anteriormente, os efeitos negativos de algumas destas imagens eram potenciados, ainda, pela familiaridade que elas e eles (as imagens e o seu referente) pareciam ter com o maior inimigo da cristandade: os muçulmanos. Essas outras analogias fundamentavam, frequentemente, a escolha de vias violentas (pela confutação, pela guerra justa) em desfavor das vias suaves (a persuasão, a caridade). Essa rotação resultou, às vezes, da exportação para a grelha de identificação dos muçulmanos, de tópicos retirados de outros universos. Mas, e sobretudo, do processo inverso: da importação para essa teologia universal da alteridade religiosa, de tópicos constitutivos do universo anti-muçulmano, em grande parte preenchido, ainda, pela questão da «guerra justa»¹⁴⁸.

3. Muçulmanos: guerra e sensualidade

Cegos, loucos, ou...perdidos. Os muçulmanos tinham assim sido qualificados por D. Gaspar de Leão, nesse livro que é um verdadeiro compêndio do discurso da cristianização, já que percorre - como já foi identificado por Eugenio Asensio na longa introdução com que abre a sua edição -, as três etapas desse processo: a conversão, o aperfeiçoamento, a perfeição, dedicando-se as suas três partes, por conseguinte, aos

¹⁴⁶ Gonçalves, 1952, III, p. 61.

¹⁴⁷ Galvão, 1989, p. 9.

¹⁴⁸ Ainda que num sentido distinto - e com efeitos diferentes -, um processo similar ocorria em relação a populações africanas, a quem se fazia «guerra justa» por se terem aproximado do, ou convertido ao Islão (Hespanha, 2001, p. 938).

não-cristãos, aos recém-convertidos, e aos justos. Nesse magnífico texto publicado na cidade de Goa, não só se inventariam os males dos perdidos, como se consideram os «mouros» como os piores de entre todos eles - e é sobre estes que incide a primeira parte do tratado¹⁴⁹. Recorde-se que poucos anos antes, o mesmo arcebispo editara o tratado de Jerónimo de Santa Fé, ao qual acrescentara uma carta pastoral de exortação aos judeus¹⁵⁰; que se dirigia, ao mesmo tempo, aos cristãos-novos, e aos cristãos locais, os «velhos» e os *da terra*. Agora, o arcebispo refutava com grande agressividade os fundamentos da fé islâmica¹⁵¹, para explicar, depois, como é que o convertido devia prosseguir numa vida cristã. Ao contrário de outras guerras que, naquele momento, se ensaiavam no território indiano, e contra as quais o mestre Gaspar protestaria veementemente e em vão, a sua era uma guerra de palavras.

Gaspar de Leão actualizava a velha polémica contra o maometismo, na qual se tinham envolvido, antes, Raimundo Marti, Pedro Pascual, Raimundo Lúlio, Juan de Segovia, entre outros, cujos ecos se fizeram sentir, evidentemente, em Portugal. A sua actualidade, no século XVI, revela-se na presença do *Libro llamado AntiAlcorano (...)* de Bernardo Perez de Chinchón, de 1532, do qual um exemplar se encontrava na livraria do convento da Graça, marcado por um seu leitor no sermão oitavo «de la ley o secta de mahoma como no tiene verdad ni las cosas que requiere la buena ley: y de todos los errores de los moros»¹⁵². Tal como Gaspar de Leão, também este leitor anónimo mantinha uma relação violenta com o Islão, e a sua prova são as notas à margem do texto, tais como «perro mil veces mentiroso falsso» que emotivamente parece não ter conseguido deixar de escrever junto da descrição da visão de Maomé em Jerusalém, acompanhado por Moisés e por Adão¹⁵³. «Perro», «mentiroso», «falsso» - três palavras muito fortes para qualificar uma tão pequena sentença,

¹⁴⁹ Leão, 1958, introd. de Eugenio Asensio; veja-se, ainda, Ganho, 1993.

¹⁵⁰ Judeus e muçulmanos partilhavam os primeiros lugares da inimizade sentida pelos portugueses, e frequentemente combinavam todas estas qualificações, numa intensidade de vícios que superava os dos simples gentios (não muçulmanos, não judeus). O conflito do cristianismo com o judaísmo e o islamismo radicava em razões teológicas, na controvérsia sobre Cristo ser a única via da salvação. A recusa de Cristo após o terem conhecido, atribuída a judeus e muçulmanos resultaria numa divisão entre as comunidades que não eram cristãs por desconhecimento de Cristo e por erro (gentios) daquelas que o não eram por malícia (judeus e muçulmanos) (Pelikan, 1978, 3, p. 255).

¹⁵¹ E também este livro teria grande impacto local, como o provam, por exemplo, as constantes referências que merece nas cartas dos jesuitas, os quais eram, noutros campos, seus rivais. Leão, 1958, introd. de Eugenio Asensio, p. VI.

¹⁵² Perez de Chinchón, 1532, fls. 37-37v. No mesmo tomo consta, do mesmo autor, um «Dialogos Christianos contra la secta mahometica y contra la pertinacia de los judios (...)», os quais reproduzem, no essencial, o texto anterior.

¹⁵³ Veja-se o fl. 39 do exemplar aqui consultado.

palavras essas que surgiam, com igual espontaneidade, *in loco*, quando era necessário referir os muçulmanos¹⁵⁴.

Leitor de Chinchon, mas provavelmente não do mesmo exemplar, Gaspar de Leão utiliza o *AntiAlcorano* como fonte inspiradora de algumas partes do *Desengano*. E de Perez de Chinchón, Leão retém duas importantes, embora conhecidas, ideias: a da inferioridade do Islão, quando comparado com o Cristianismo, por conter nos seus fundamentos a sensualidade e os princípios de guerra; a aproximação entre os seus seguidores e o mundo da bestialidade. Por exemplo, ao referir o cerco que Adil Shah lançara sobre a cidade de Goa, em 1570, o arcebispo, que na época estava já retirado no convento da Madre de Deus, que ele próprio fundara a algumas léguas da dita cidade, afirma que os muçulmanos:

«aleivosamente, & como ladrões nos fizeram guerra com determinação de desterrarem o nome christão da India, & pera se negociarem melhor usaram de muitos enganos & cartas falsas, dizendo que vinhão ver o mar qte que soubemos de certo que sua grossa Artelharia descia pelo Gate estando já a mor parte de seus exercitos em baixo (...) O grande exercito somente dos alifantes & o sobejo numero de cavallos espantara aquelle invencivel magno Alexandre»¹⁵⁵.

Aleivosos, ladrões, cartas falsas, artificios utilizados para concretizar essa determinação de «desterrarem o nome christão da India». Se todas as mentiras, que o leitor anónimo também salientara, justificavam uma atitude correctiva, a determinação que os muçulmanos manifestavam em expulsar os cristãos era, como se sabia, uma das (já poucas) condições que legitimavam a justeza da sua perseguição e da guerra que contra eles se fazia. Nesse sentido, o bispo procurou demonstrar que o «costume de furtar», que caracterizava as conquistas do Islão, não era equivalente a «direito», o que lhe permitia concluir que os Turcos tinham usurpado, efectivamente, «toda Turquia, & terra de Asia, & a melhor de Affrica» que «foy de Christãos»¹⁵⁶, lembrando o tom profético de Ubertino, «para quem a derrota do Turco na Índia se abria a secretos tempos futuros»¹⁵⁷.

154 As cartas trocadas entre D. João de Castro e os seus filhos, enquanto na Índia, são muito sugestivas em relação aos qualificativos utilizados para referir os muçulmanos (v. Albuquerque, 1991).

155 Leão, 1958, p. 31.

156 Leão, 1958, pp. 94-95.

157 A conexão entre Ubertino e Gaspar de Leão, estabelecida por José Adriano de Carvalho, e entre aquele e, possivelmente, o frei João Alemão que acompanhara Afonso de Albuquerque, lança mais uma luz sobre as modalidades de presença do Turco nos meios político-religiosos «goeses» (Carvalho, 1994, p. 69).

O mesmo fora já sentenciado por Afonso de Albuquerque, embora para este a guerra fosse «a comdiçam dos mouros cos cristãos, e será atee fim do juizo»¹⁵⁸. Para o valoroso capitão, a guerra contra o Islão desafiaria constantemente, e a vários níveis, os cristãos (os portugueses), e era nesse mesmo contexto que ele próprio não deixava de se posicionar nas campanhas indianas¹⁵⁹. Na realidade, da guerra contra os muçulmanos resultara a constituição do próprio reino de Portugal, e em finais do século XVI, frei Amador dos Arrais lembrá-lo-ia no seu diálogo sobre a glória dos lusitanos, não muito depois de Camões o evocar nos seus *Lusiadas*. Afonso Henriques, o fundador da monarquia, zeloso pela religião, não pudera «sofrer» outras religiões nos seus domínios, pelo que «vendo-os cheios de mesquitas, e pagodes» (note-se a acumulação destes dois últimos vocábulos, *mesquitas* e *pagodes*)

«e doendo-se das abominações e offensas que nêles se faziam ao filho de Deus, por honra sua ofreecy milhares de vezes sua pessoa, e vida a riscos de morte mui evidentes, cometendo, e combatendo, com mui poucos dos seus, infinitos dos infieis, até arrancar a raiz da terra Portuguesa a falsa crença, e perversa seita do sujo e maldito Mafamede»¹⁶⁰.

Mesquitas, pagodes, falsas crenças que já tinham sido destruídos várias vezes, mas que continuavam a reaparecer nos virtuais domínios dos portugueses. A dar crédito às palavras de Afonso de Albuquerque, tal iria continuar a acontecer, num movimento de eterno retorno que a experiência dos portugueses na Índia parecia nada mais fazer do que o comprovar¹⁶¹. Todavia, desde os tempos do *Apocalypsis Nova* que a destruição

¹⁵⁸ Este tópico é expressão de um senso comum que não só é português como ibérico: o próprio frei Matias da Paz, autor do tratado sobre o *De dominio regum Hispaniae super Indos*, c. 1512, certamente conhecido dos letrados portugueses, afirmava taxativamente que quase todos os sarracenos eram «infieis e inimigos perpetuos de los cristianos» (Costa, 1962, p. 135).

¹⁵⁹ Delumeau, 1978; Djait, 1985, pp. 12-15.

¹⁶⁰ Arrais, 1981, p. 88. Um discurso com muitas conexões com este é enunciado por João de Barros, no primeiro capítulo das *Décadas*: «O qual dote e herança parece que foi dado com tal benção per este católico rei Dom Afonso, que todolos seus descendentes que a herdassem, sempre tevessem continua guerra com esta pérvida gente dos arábios (Barros, D I, L I, Cap. 1). Veja-se, a esse propósito, a interessante reflexão de Patricia Seed (1995, cap. 3)

¹⁶¹ Numa perspectiva bastante mais prática, o doutor Navarro escrevera, dez anos antes, uma *Relectio*, dedicada a Simão Rodrigues, como resposta a algumas questões morais que lhe tinham sido colocadas por Luis Gonçalves de Noronha e João Nunes, que estavam em África, e por Manuel de Nóbrega e João de Azpicuelta, os quais estavam no Brasil, mas também vocacionada para os que estavam na Índia. Nela discute, sobretudo, a questão islâmica, embora a integre na questão mais geral da infidelidade *extra territorium* e mesmo *intra territorium*. Os problemas que lhe são colocados referem-se a situações moralmente ambíguas que o relacionamento quotidiano com os «infieis» colocavam, tais como o comércio simples e o comércio de armas. Navarro considera este último ilícito quando se desenvolve com todos os sarracenos (e esta categoria inclui turcos, árabes, mouros, egípcios, africanos, persas), salvo quando se praticava com aqueles que estavam em paz ou aliança com os cristãos. No mesmo texto

do Islão fora profetizada, e seria o próprio Leão *a ver sinais, sinais divinos* naqueles anos de 1570, marcados pela vitória de Lepanto, pelo insucesso muçulmano no cerco de Goa, mas também pelo fim de Trento, pela realização do Concílio Provincial local, ...e por esperanças futuras¹⁶².

O objectivo de Leão, como o fora o de Albuquerque, era defender a justeza de se fazer guerra aos muçulmanos da Índia, até que se concretizassem tais esperanças. Mas uma vez mais, a contiguidade semântica entre os objectos deste modo de raciocinar (os «mouros») com outros que, sob muitos aspectos, se comportavam como eles (os «gentios»), possibilitou a aplicação da mesma grelha a objectos considerados análogos. Ou seja, a guerra justa podia deixar de ser um traço da relação que os portugueses estabeleciam com os muçulmanos, para passar a tematizar a relação entre os portugueses e quaisquer não-cristãos. Sobretudo quando os seus comportamentos se assemelhassem, de alguma forma, aos dos «inimigos» que professavam o Islão. Ou desde que aí houvesse sinais da existência de uma cristandade anterior.

Dos possíveis efeitos que podiam resultar dessa vizinhança, é exemplar o parecer do padre Diogo de Areda. A inspiração, a legitimação pela invocação de experiências e de reflexões vizinhas foi o modo encontrado pelo jesuíta Diogo de Areda, confessor de D. Miguel de Noronha, futuro vice-rei da Índia, para resolver algumas questões que constavam do parecer que lhe foi pedido, em 1609, sobre uma provisão passada por Francisco Barreto, governador do Estado em 1557. Ao contrário do que estava a suceder nos territórios de Goa, onde se encontrava estabelecido, o governador decretara que se não derrubassem os templos dos «gentios» de Diu, e que aí se não executasse a violenta polícia de conversão. Essa decisão seria sancionada pelos vice-reis e governadores seguintes, pelo Conselho de Estado, segundo um assento de 1592, bem como pelos «visitadores» daquela província. Contrariando esta tendência, o sínodo de Diamper, sob os auspícios do agostinho D. Fr. Aleixo de Meneses, determinara retomar a destruição, motivando o desagrado dos habitantes daquela cidade, bem como do próprio rei, ao tempo Filipe III (II de Portugal). Como era usual, o monarca convidou variados teólogos a pronunciarem-se sobre este caso, para depois, em consciência, decidir sobre a referida matéria. Areda foi um desses teólogos. Na sua argumentação, o padre invoca o discurso sobre a guerra justa e as diversas opiniões

oferece interpretações que permitem aplicar o mesmo raciocínio a situações que ocorrem com «paganos» e com «iudaeis» (Navarro, 1560, pp. 40-48).

¹⁶² Carvalho, 1994, pp. 85-90.

existentes, para concluir que o monarca era obrigado a prosseguir a destruição dos templos que existiam nos territórios da cidade de Diu. Não por causa dos argumentos utilizados por autores como Gines de Sepúlveda, da «opinião daquelles que dizem que he licito fazer guerra aos infieis so por faltarem na observancia da ley natural», cuja «doutrina nao vem agora a proposito, e esta largamente tratada por Victoria»¹⁶³, mas sim por o monarca estar submetido à igreja em todas as matérias eclesiásticas («he evidente que Sua Magestade lhe esta sogetto nos negocios ecclesiasticos que se tratão em seu dstricto, e o fora tãoobem em sua pessoa propria se residira na Índia como residem seus capitães, e ministros»), argumento legitimado, segundo ele pela *communis opinio* («a maior parte dos doutores determinão que os Prelados Ecclesiasticos podem absolutamente castigar refrear, e avexar os infieis em casos que com seus templos, ceremonias, e outras obras prejudicarem o bem, e authoridade da Religião Christã») ¹⁶⁴. Para Areda, questões de jurisdição, as mesmas que tinham recentemente sido reavaliadas no polémico tratado de Roberto Bellarmino, o *De summo Pontifice*, de 1586, e novamente sintetizadas num outro a ser publicado pelo mesmo autor, um ano após o parecer de Areda. Apesar de ser esta a conclusão e o argumento do jesuíta, sobressai neste parecer a espontaneidade com que o discurso da «guerra justa» foi convocado para pensar um problema relativo à ordem interna da cidade de Diu, demonstrando a familiaridade com essas temáticas e doutrinas que os teólogos, a quem os reis e vice-reis portugueses recorriam, tinham; e, sobretudo, as «viagens» internas e externas que elas faziam no momento de conceber, configurar e decidir políticas de relacionamento entre governantes e governados.

Mas como é que definia, no Portugal quinhentista e seiscentista, a justeza de uma guerra? Como é que foram discutidas, durante este período, as importantes questões sobre o *jus ad bellum* e o *jus in bello*? Como é que «pecado» e «violação do direito» se articulavam nas justificações invocadas?

Não são muitos os trabalhos historiográficos que abordam esta temática no que ela respeita o caso português¹⁶⁵. Em 1962, António Domingos S. Costa publicaria na

¹⁶³ Vitoria e os seus seguidores, ao invés, defendiam que «o principe christão per causas pertencentes ao bem commun e conservação do seu Reyno pode dissimular com muitas couzas que encontrão o direito natural como vemos nos costume das molheres publicas, e outras semelhantes, e não há razão particular porque o não possam fazer tão bem fazer nas couzas pertencentes a Idolatria principalmente avendo tantos exemplos nas partes da Christandade, once com maduro conselho se permite liberdade da consciencia em materia mais pernicioso, qual he a heresia» (ANTT, ArJes, n° 14, fls. 105 e ss.).

¹⁶⁴ ANTT, ArJes, n° 14, fls. 105 e ss.

¹⁶⁵ Para uma panorâmica geral, vide Regout, 1934.

Revista da Universidade de Coimbra um longo artigo sobre a doutrina jurídica da «guerra justa» existente ao tempo da expansão portuguesa. Aí realiza um inventário, no contexto do direito canónico e civil, das posições anteriores ao século XVI, bem como das posições dominantes nos séculos XVI e XVII; para depois discutir a «doutrina portuguesa» em relação a ambas as tradições. Mais do que interpretativo, este texto constitui um elenco nem sempre rigoroso das posições assumidas pelos «autores» portugueses. Constitui, por isso mesmo, um ponto de partida que não suprime o recurso a subsequente investigação. Bem mais sugestivos e importantes são os estudos de Luís Filipe Thomaz, «Descobrimentos e Evangelização», de 1993, e de António Manuel Hespanha, «Luís de Molina e a escravização dos negros», de 2001.

Incidindo sobre o período quatrocentista e primo-quinhentista, Thomaz identifica as relações que se podem estabelecer entre a conquista do território do reino aos poderes islâmicos (a vulgarmente denominada *Reconquista*), a expansão em território controlado por estes (sobretudo, as conquistas de praças africanas), e as ideias milenaristas joaquimitas que anunciavam a Idade do Espírito, das quais os portugueses seriam os mediadores, e os franciscanos observantes e a Ordem de Cristo, os militantes¹⁶⁶. A «guerra justa» surgia, neste contexto, como um dispositivo que possibilitava a «restituição» de territórios outrora pertencentes aos cristãos, permitindo, por essa via, avançar no sentido da instauração dos tempos do Espírito Santo. Já o estudo de Hespanha incide sobre a discussão jurídica em torno à escravização dos africanos no contexto dos debates que se foram realizando, ao longo do século XVI, na corte vizinha, em torno à escravização dos índios americanos. A inquirição dos títulos legítimos de escravidão que os portugueses podiam ou não possuir no contexto do tráfico de escravos, levaria Luís de Molina - e por essa via, António Hespanha - a sondar os mecanismos da «guerra justa». Mais do que a escravização dos africanos, são estes últimos, e a sua tematização em finais do século XVI, que interessa aqui recuperar.

É tendo estes dois estudos como quadro referencial que se formulam, pois, as seguintes reflexões.

Se é consensual dizer que a reflexão quinhentista sobre a guerra justa se apropria e sistematiza ideias embrionárias em textos anteriores, é muito menos evidente o modo como ela vai emergindo no reino português. É certo que os textos de Leão quanto o de

Areda – um de teologia moral e polémica e o outro, um parecer jurídico -, assim como o comentário de Albuquerque, revelam a presença rotineira dos tópicos da «guerra justa», rotina essa que não pode ser desligada, como se disse, dos debates que estavam a ter lugar nos reinos vizinhos desde o início do século XVI, sobre a justiça da guerra de conquista desenvolvida contra as nações ameríndias¹⁶⁷.

Recorde-se que em 1512, e em parte devido ao impacto dos sermões que frei Antonio de Montesinos pronunciara em Santo Domingo, nos quais o frade questionava abertamente a legitimidade da dominação espanhola, assemelhando o comportamento dos espanhóis ao dos «moros o turcos» (uma viagem no sentido oposto), Fernando, o Católico, convocara uma junta de letrados e teólogos com o objectivo de determinar os princípios morais e legais que deviam informar as decisões políticas espanholas. Como é sabido, desta junta resultaram as *Leyes de Burgos* e o famoso *Requerimiento*, pelos quais se deviam regular, segundo parâmetros considerados moral e juridicamente justos, o relacionamento entre espanhóis e populações ameríndias.

Contudo, a par da posição assumida pela coroa nessa matéria, a junta revelou a multiplicidade de opiniões que sobre ela existiam. Por conveniência analítica, estas podem ser reduzidas a duas grandes vias, emblematizadas pelas posições de Matias de Paz e de Juan Lopez de Palacios y Rubios.

Rubios, provável responsável pela redacção do *Requerimiento*, defendia, em primeiro lugar, que as bulas alexandrinas providenciavam o quadro legal e a autoridade necessária à conquista das nações «indígenas», posição essa que assentava sobre a tese central do augustinianismo político: de que o pontífice era o herdeiro da autoridade temporal e espiritual de Cristo, sendo ele quem podia conceder o direito legítimo à conquista de territórios não cristãos, o que justificava o direito espanhol em atacar as comunidades resistentes ou recalcitrantes. Contra estas, a coroa espanhola podia justamente fazer guerra. Já Matias de Paz defendia uma posição sensivelmente diferente. Recusava, por uma lado, a teoria aristotélica da servidão natural, embora continuasse a aceitar, por outro, a autoridade papal sobre os povos não-cristãos. Ao mesmo tempo, Paz distinguia os cristãos que já tinham sido expostos aos

¹⁶⁶ Thomaz, 1993, *passim*.

¹⁶⁷ É vastíssima a bibliografia sobre estes temas, talvez entre aqueles que mais impacto tiveram na reflexão imperial. Veja-se, de entre outros, Hoeffner, 1957; Pagden, 1988, 1992, 1994, 1995; Rabinaldo-Cabanillas, 1994; Dumont, 1997. Sobre a presença destes debates na reflexão portuguesa, veja-se Hespanha, 1995 e Hespanha, 2001.

ensinamentos cristãos, daqueles que o não tinham sido. Estes últimos, segundo Matias de Paz, podiam resistir legalmente às tentativas espanholas – o que retirava aos espanhóis o direito de escravizarem ou se apropriarem das possessões indígenas -, mas se resistissem violentamente podiam ser obrigados a submeter-se¹⁶⁸.

O facto de, em meados do século XVI, o problema ter sido retomado, mais uma vez devido às denúncias realizadas pelos frades dominicanos, mostra bem a escassa eficácia das Leyes de Burgos. Os protagonistas desse segundo *round* foram Bartolomé de Las Casas e o humanista Juan Gines de Sepúlveda, e o palco a denominada controvérsia de Valladolid. Duas importantes situações precederam, porém, essas controvérsias de meio de século.

Por um lado, já nessa altura Francisco de Vitoria tinha escrito alguns dos seus mais importantes textos. Depois de conhecidas as violências cometidas durante a conquista do Perú, pelas forças de Francisco Pizarro, Francisco de Vitória escreveria as *Relecciones De temperantia*, em 1537, e *De Indis*, em 1539. Sucintamente: as reflexões de Vitoria discutem, mais uma vez, os títulos justos e injustos que os espanhóis possuíam naqueles territórios americanos. Defendia Vitoria, a esse propósito, a ilegitimidade da doação pontificia (sobre a qual tinham assentado as bulas *Romanus Pontifex* e as duas bulas *Inter Coetera*, bem como o próprio Tratado de Tordesilhas), pois o pontífice não possuía poder temporal fora de Roma, pelo que dele não podia fazer doação. Considerava, em seguida, ilegítima a guerra que tinha como causa a idolatria, pois os índios, ainda que idólatras, eram comunidades livres, não tendo por isso o dever de submissão a um rei cristão¹⁶⁹. Em contrapartida, os títulos legítimos de «conquista» fundavam-se na defesa das ideias de sociedade e de comunicação natural, ou seja, no direito de estabelecer relações pacíficas com outros povos tendo em vista melhorar a sua situação. Daqui se desprendiam os direitos de evangelização dos índios e de protecção dos convertidos, bem como a necessidade de repressão dos crimes contra a humanidade (como a antropofagia, por exemplo), ou, inclusive, um potencial direito de «civilizar» os bárbaros¹⁷⁰.

O segundo evento que importa relembrar é a primeira junta convocada por Carlos V, na qual Las Casas apresentara dois dos seus textos mais polémicos, a *Brevíssima*

¹⁶⁸ Dumont, 1997, pp. 52-53; Pagden & Lawrence, 1991, introd.

¹⁶⁹ Dumont, 1997, pp. 75-79; Pagden, 1994, pp. 155-166; Rabi-Baldi Cabanillas, 1994, pp. 181 e ss.

¹⁷⁰ Dumont, 1997, pp. 82-83.

relación de la destruicion de las Indias e o *Memorial de Remedios*, nos quais a situação espanhola era descrita como sendo imoral. A *encomienda*, em particular, era apresentada como uma subversão dos direitos da coroa nas Américas, pois constituía uma capa que protegia, unicamente, interesses subjectivos e grupais. Desta junta resultaria a formulação das *Leyes Nuevas*, através das quais se suprimiam as *encomiendas*, o que teria efeito após a morte dos seus detentores actuais, colocando-se os índios sob a tutela da coroa espanhola. Assemelhando-os, juridicamente, aos *minores* da metrópole. A supressão das *encomiendas* geraria, porém, o desacordo generalizado dos missionários franciscanos, os quais, em contrapartida consideravam-nas essenciais à estabilidade espiritual e protecção dos mesmos índios¹⁷¹.

Face à amplitude da controvérsia - e aos efeitos práticos que dela já estavam a emergir - Carlos V ordenaria, em 1550, a suspensão das conquistas nos territórios americanos até se aprovar a sua legitimidade moral, convocando uma nova junta, formada por políticos, teólogos dominicanos e franciscanos, e um bispo. As questões aí discutidas foram amplas: a de saber se das bulas papais se podia derivar a submissão dos índios; se da condição natural dos índios se podia derivar a sua submissão aos cristãos; se os índios podiam ser submetidos para aniquilar a idolatria; se a salvação dos inocentes que estes imolavam era motivo justo para se lhe fazer guerra; se era legítimo submeter os índios, pela força, caso estes contrariassem a evangelização pacífica.

Problemas familiares que suscitaram, mais uma vez, dois modelos de resposta, um defendendo a opção por vias de relacionamento violentas – porque assentava, no final de contas, sobre uma percepção pessimista das populações ameríndias – e um outro defendendo o recurso, e tão somente, às vias suaves, à persuasão pacífica.

O primeiro reencontra-se nas posições adoptadas pelo humanista Gines de Sepúlveda¹⁷². Para justificar a legitimidade da submissão dos índios em função dos títulos concedidos pelas bulas papais, Sepúlveda invocaria, aliás, o exemplo dos portugueses. Acrescentando que, ainda que tais títulos não fossem legítimos, a

¹⁷¹ Dumont, 1997, p. 98. Apesar da sua inegável importância, as *Relecciones* de Francisco de Vitoria sobre os limites da conquista e os direitos e deveres da evangelização permaneceram manuscritas até 1557, altura em que seriam publicadas em latim. No estrangeiro.

¹⁷² Teólogo, antigo preceptor de Filipe II, confessor e cronista do imperador, porta-voz de Cortes e de Fernandez de Oviedo, primeiro historiador das conquistas, humanista brilhante, que acabava de publicar, em Paris, uma tradução da *Politica* de Aristóteles, é o autor do texto *Democrates alter o de las justas causas de la guerra contra*

inferioridade natural dos índios justificava o governo de quem lhes era superior, para o que invocava a teoria aristotélica da servidão natural e as suas releituras escolásticas¹⁷³. Ao arrepio de uma das tendências que já eram dominantes na época (que relegavam a idolatria e os seus actores para um grau de culpabilidade menor do que a infidelidade judia e muçulmana), o humanista considerava a idolatria dos ameríndios bem mais grave do que os pecados destes últimos, não entendendo o relaxamento dos espanhóis face à gravidade moral da situação em que se encontravam envolvidos. Posto isto, a guerra que tinha como objectivo a propagação da religião cristã aparecia não só como justa, mas justíssima¹⁷⁴. E note-se que a posição do humanista Sepúlveda corroborava as posições dos franciscanos *in loco*, os quais consideravam que a opressão dos índios nem sequer era muito diferente da opressão sofrida pelos camponeses de Castela às mãos dos senhores das terras¹⁷⁵. Mas ela deve entender-se, também, na sequência da recuperação de um discurso «cruzadístico» por parte do franciscano catalão Alfonso de Castro, no seu *Adversus omnes haereses*, publicado em 1543¹⁷⁶.

A segunda via era encabeçada por Bartolomé de Las Casas¹⁷⁷. Em relação às duas primeiras questões, Las Casas defendia que o mandato de Cristo era o da conversão pacífica, do que resultava que o pontífice não tinha poder para sugerir uma conversão forçada, contestando, simultaneamente, a tese da inferioridade natural dos índios, da qual resultaria a ilegitimidade da sua servidão¹⁷⁸. O autor convocaria a experiência medieval do reino de Castela, onde os castelhanos conviviam, pacificamente, com as comunidades judaica e muçulmana, para refutar, ainda, a legitimidade da guerra contra a idolatria. Para Las Casas, aos espanhóis competia, unicamente, evangelizar

los indios (1544-5).

¹⁷³ Já em 1510, em Paris, John Meyr defendera a servidão e a inferioridade dos índios no tratado *In primum et secundum Sententiarum*, invocando Aristóteles, Ptolomeu, Aquino, Escoto, todos eles defensores de teorias de servidão natural. Outro tratado frequentemente invocado neste período era o *De Principe Governandum* de Ptolomeu de Luca - também referido por Sepúlveda - o qual, invocando Aristóteles, estatua a inferioridade de parte da humanidade e a sua subordinação à humanidade superior (Dumont, 1997, pp. 150, 165 e ss.; p. 175).

¹⁷⁴ Dumont, 1997, pp. 183-184, 191-197, 203-204.

¹⁷⁵ Apesar de haver entre os franciscanos quem se aproximasse mais do modelo lascasiano, a verdade é que a grande autoridade franciscana nestas matérias era Motolinia, por sua vez sustentado por Sahagún, ambos autores que se situavam no partido que defendia a submissão índia (Dumont, 1997, pp. 237-240).

¹⁷⁶ Castro, 1543; Hespanha, 2001, p. 945.

¹⁷⁷ Dominicano, cristão-novo, com uma personalidade complexa, antigo bispo de Chiapa, protector oficial dos índios.

¹⁷⁸ Dumont, 1997, pp. 165-172. Aceitando, porém, que os negros e os habitantes dos pólos o eram.

pacificamente, sem soldados, apenas com a presença de mendicantes e com o exemplo de Cristo¹⁷⁹.

Este excursus pelos debates que ocorreram nos reinos vizinhos a propósito do relacionamento entre a coroa espanhola e as populações ameríndias é útil não só pelos seus conteúdos, como também pela cronologia. São mais do que evidentes os paralelismos entre as situações vividas pelos reinos ibéricos, e se assim não fosse, Sepúlveda não utilizaria a experiência portuguesa como argumento favorável às suas propostas, ou Las Casas escreveria sobre a questão africana e o papel que os portugueses aí desempenhavam. Arrojado seria pensar que o inverso não aconteceu – e que o mundo português permaneceu impermeável às experiências e às discussões vizinhas. Aliás, se Sepúlveda citou os portugueses, em Portugal também se mencionou Sepúlveda, ainda que fosse para o contrariar, e o parecer de Areda, apesar de ser do início do século XVII, não deixa dúvidas de que assim terá acontecido com alguma frequência; e os tratados dos espanhóis Francisco Suárez e Luís de Molina, ambos professores na Universidade de Coimbra são, a esse respeito, profundamente emblemáticos.

Apesar da natureza distinta das «colónias» portuguesas e do relacionamento aí desenvolvido entre «colonizadores» e «colonizados», importa recuperar, e com a maior urgência, os contornos deste debate no reino português, as conexões estabelecidas entre estes teólogos, juristas e humanistas espanhóis e os seus congéneres «lusos», procurando perceber como é que estes últimos tematizaram as mesmas questões: as causas justas que legitimavam o recurso à guerra; contra quem é que esta podia ser exercida; quais os limites morais que se impunham aos cristãos no seu relacionamento com as comunidades que o não eram. Algumas respostas sugestivas foram já expressas nas páginas anteriores, pelas vozes de António Pinheiro, Diogo de Teive, Gaspar de Leão, Diogo de Areda. Mesmo assim, algumas outras referências parecem úteis para este exercício de enquadramento discursivo da acção dos portugueses no espaço asiático.

Nesse inquérito, o mesmo João de Barros que defendera as «vias suaves» na conversão dos judeus e que tal como Francisco de Vitoria acreditava que a comunicação e o «comércio» podiam beneficiar todas as «nações», surge, mais uma vez, como uma figura incontornável. E dado o discurso veiculado na *Ásia* poder

¹⁷⁹ Dumont, 1997, pp. 184-184; pp. 203-204.

assumir o estatuto de «representativo» da posição da coroa portuguesa, torna-se pertinente dizer que, pelo menos a este nível, a posição da monarquia portuguesa, em meados do século XVI, partilhava mais a posição de Palacios y Rubios, Alfonso de Castro e Gines de Sepúlveda, do que a de Francisco de Vitoria, Domingos de Soto, Bartolomé de las Casas. Em poucas palavras, em finais da década de 1530, a coroa de Portugal dizia injusta a *posse* que os «idólatras» tinham sobre quaisquer terras, pelo que era justo o rei de Portugal – porque cristão – intitular-se senhor das mesmas, fundamentada a sua autoridade e legitimidade, os títulos legítimos, nas doações apostólicas.

A propósito da justiça da «conquista» e do título feitos por D. Manuel, na Arábia, Etiópia e Índia, dizia, então, João de Barros:

«Descobriu terras habitadas de gentio idolatra e mouros hereticos, pera se poderem conquistar e tomar das maos deles como de injustos possuidores, pois negam a glória que devem a seu Criador e Remidor; intitulou-se por senhor delas (...).

Pera os quais titulos não houve mister mais escritura que a primeira doação apostólica, e trazê-los ele em seu ditado, quanto mais que ao presente ja são confirmados per o direito de usucapionis (como dizem os juristas) de mais de cinquenta e tantos anos de posse, segundo se ver no processo desta nossa história per este modo»¹⁸⁰

Em resumo, o humanista João de Barros – tal como o humanista Gines de Sepúlveda – defendia a justiça da guerra feita contra os não-cristãos e a injustiça da posse que estes tinham sobre os seus territórios e bens, invocando a «primeira doação apostólica»¹⁸¹. Com o cuidado, porém, de invocar um outro instituto jurídico, «laico», o usucapião, de modo a garantir a incontestabilidade em relação a tais direitos. Como se mostrou anteriormente, ao contrário de Sepúlveda, Barros não fazia derivar destes títulos direitos absolutos da coroa sobre as populações a ela submetidas. Critérios de ordem moral limitavam o exercício dos poderes que a coroa portuguesa possuía. Ainda que oscilando na sua argumentação, Barros contribuiu para a sedimentação da ideia de que o combate aos «infieis» era constituinte da própria monarquia portuguesa (formulando-o numa linguagem mais actual, era intrínseco à identidade política e cultural dos portugueses), e de que os «mouros» representavam um mundo contrário à lei divina e, por isso mesmo, oposto à *lex naturae*. Nesse contexto, o rei de Portugal

¹⁸⁰ Barros, D 1, L. 6. Cap. 1. E aqui Barros evoca a doutrina corrente segundo a qual a posse imemorial era admitida como título suficiente (Hespanha, 1994, p. 389 e ss.).

cumpria as condições formais necessárias para lhes mover, constantemente, a guerra¹⁸². A *auctoritas* concedida pelo pontífice, o *animus* e *persona* como bom príncipe cristão que era, a *res*, já que aquelas terras tinham sido injustamente usurpadas pelos mouros, e, por fim, a *causa*, pois era clara a intenção muçulmana de fazer guerra aos cristãos, os quais tinham legitimamente o direito de se precaver contra tais intenções¹⁸³. Era sobre essa legitimidade que se fundava, também, a justeza dos títulos apresentados pelos monarcas portugueses¹⁸⁴.

Esta tese, embora diferente do curialismo defendido por Álvaro Pais, nos finais do século XIV, no *De Planctu Ecclesiae*, e da posição de Areda cinquenta anos mais tarde (por não reconhecer de forma explícita a jurisdição papal sobre as terras ocupadas por não-cristãos, embora o pressupusesse), participava da mesma linha de argumentação no que respeitava os critérios que qualificavam uma guerra como justa. Na mesma linha, frei Bartolomeu dos Mártires defenderia que era sempre lícito destruir os ídolos e os templos dos não-cristãos, aliciá-los através da oferta de benefícios temporais em caso de conversão, e exterminar, durante e depois da guerra, todos os não-cristãos (mulheres incluídas), como tratamento correctivo que dissuadiria futuras revoltas contra os poderes da cristandade¹⁸⁵. O «bondoso» Mártires exortava os missionários enviados a um reino não-cristão, que aí tivessem convertido toda a população (como acontecera com a comunidade dos pescadores Paravas, na costa do Malabar) menos os seus chefes, a se revoltarem e a lícitamente privarem de poder político os seus governantes.

181 Pagden, 1995, pp. 32 e 33.

182 Albuquerque citado por Junqueira, 1982.

183 Os cinco requisitos encontram-se em quase todos os escolásticos medievais, tais como Raimundo de Peñafort, Baldo, Angelo de Chivasso). No século XVI, tende-se a limitar a três - *auctoritas*, *causa*, *animus* - tal como já se encontrava em S. Tomás (Costa, 1962, pp. 20-25).

184 Esta questão teria a sua grande síntese na obra magna de frei Serafim de Freitas, *De iusto imperio Lusitanorum Asiático*, na qual se discute a liberdade dos mares e dos direitos de jurisdição a que os poderes europeus podiam ambicionar na perspectiva do direito internacional. O grande problema estava em defender a justeza do império português perante as pretensões idênticas do poder holandês, representado na controvérsia por Hugo Grotius. Já a sua justeza em relação a outras potências, nomeadamente as islâmicas, ou em relação às populações sobre as quais a dominação ocidental seria exercida, surgia, no texto de Freitas, como uma questão secundária, uma questão decorrente da primeira (Caetano, 1925). A controvérsia de que se ocupa Freitas atravessara o século anterior, e logo em 1534, o próprio rei D. João III pré-assumira que possuía todos os direitos de navegação nos mares da Índia, onde nenhuma outra potência cristã navegara antes dos portugueses aí chegarem (Ferreira, 1995).

185 Coxito, 1989, p. 183.

Tal como João de Barros, o caso de Bartolomeu dos Mártires é particularmente sugestivo: a sua proximidade aos círculos da coroa era grande, e a similitude das suas posições é, mais uma vez, reveladora daquele que era o discurso sobre o qual assentava a prática portuguesa. Na sua *Theologia Scripta*, Mártires apresenta muitos dos dispositivos que a coroa portuguesa desenvolveu quando da conversão dos indianos mas também, e como assinala Amândio Augusto Coxito, a que se recorreu no processo de homogeneização religiosa do reino¹⁸⁶. Embora surpreendente, a sua postura parece traduzir essa singular ambiguidade da posição portuguesa, presa ao objectivo de expansão activa da Cristandade e de expulsão do Islão, na continuidade da tendência cruzadística medieval (o que explica, por exemplo, a permanência de determinados tópicos religiosos nas considerações sobre a guerra justa), mas também permeável às novas tendências da espiritualidade pós-tridentina, bem mais orientada para uma intensificação, em profundidade, da fé, que era dificilmente compatível com esse movimento de expansão¹⁸⁷.

Mas era o mundo católico português consensual em torno às posições veiculadas por João de Barros e Bartolomeu dos Mártires, legitimadas por uma determinada interpretação das bulas apostólicas, ou também neste reino se verificaram fracturas semelhantes àquelas que opuseram os espanhóis?

O parecer que em meados da década de 1550 foi especificamente elaborado, a pedido do próprio D. João III ou do infante D. Luís (o autor refere-se ao encomendador como «Vossa Alteza»), sobre as causas que sustentavam uma guerra justa contra os infiéis parece apontar no segundo sentido. O seu autor invoca tão somente três critérios na avaliação das condições necessárias para se fazer guerra justa (como já era comum na época) e não os cinco critérios tradicionais (como o fizera Barros). Depois, revela a leitura dos textos produzidos pelos teólogos salmantinos, entre os quais Francisco de Vitória e Domingos de Soto, com quem parece identificar-se.

Para este jurista não havia dúvidas de que os reis portugueses tinham o direito de moverem guerra justa nas situações referidas pelos primeiro e terceiro critérios: a *autoritas* (o «poder de tomar emenda e castigo» de súbditos e de não súbditos) e o *animus* (a vontade de extirpar «a seita do perverso e falso Mafamede»). Sendo que a *auctoritas* lhe parecia relativamente inquestionável, o jurista anónimo concentra-se no

¹⁸⁶ Coxito, 1989, pp. 185-186.

¹⁸⁷ Cf., a esse propósito, o excelente, embora denso, estudo de A. da Silva, 1969, *passim*.

terceiro critério, o da *causa justa*. O que é que constituía, afinal, uma causa justa para fazer a guerra? Para o autor, só havia causa justa quando existia direito de restituição, em virtude de uma prévia usurpação de terras. Esse direito era aplicável aos «mouros d'Africa e turcos d'Asia» «porque elles occuparão injustamente as terras e estados dos christãos que as possuíam», mas já não era aplicável aos «infieis gentios e mouros que habitam provincias nunca possuydas por christãos». Acrescenta a esse propósito, e recusando liminarmente a doutrina que reactualizava o *topos* de que a posse dos não-cristãos era sempre injusta (tema reproduzido no humanista Barros, no dominicano Mártires e no franciscano Cardoso), que as guerras que eram feitas sobre esses fundamentos eram «rapinas e ladroices grandes - ainda que vão palliadas com apparencias de conversão de infieis»¹⁸⁸.

Uma outra causa, porém, justificava fazer-se a guerra: a obstrução e a perseguição dos embaixadores de Deus que, pacificamente, procuravam converter as populações locais, «como he insinar se o caminho de se salvarem e de serem bem-aventurados cousa que naturalmente toda a racional criatura deseja». E talvez tenha sido com base neste mesmo parecer que, em 1569, assenta-se na Mesa da Consciência e Ordens que

«Tendo o imperador do Monomotapa depois de feito christão tornado ao Paganismo e morto alguns Portuguezes, e o Pe. Gonçalo que ia por Embaixador, e impedindo a promulgação do Evangelho se assentou, que se lhe podia fazer guerra justa sendo o intento a promulgação da fee, e não o dilatar o Imperio intimando-o primº»¹⁸⁹

Em contrapartida, o autor recusa que a idolatria e o barbarismo que a ela andava associada fossem causas justas de guerra, mesmo quando dos seus actos resultavam outros que eram contrários à natureza humana, à *lex naturae*.

Uma posição semelhante foi defendida por António da Gama. Desde 1549 professor de Leis na Universidade de Coimbra, por convite de D. João III, Desembargador e Chanceler da Casa da Suplicação, e depois Desembargador do Paço, Gama escreve uma importante *Decisio CCCXXXV - de iuribus quibus Lusitanum imperium in Africa, India ac Guinea possidentur*. Para Gama, a guerra só era justa quando realizada contra os sarracenos e mouros detentores de terras outrora possuídas por cristãos, bem como contra os infiéis dispostos a causar ofensas aos religiosos, e a mesma posição

¹⁸⁸ Costa, 1962, p. 194.

¹⁸⁹ Aranha, 1731, tomo 2, fl. 25v

surge explicitada numa «Razões que movem os Príncipes Christaos a fazer guerra contra os Infieis», as quais se encontram compiladas num códice estante na Biblioteca da Ajuda que contém documentação vária relativa ao império¹⁹⁰. Análoga é, ainda, a interpretação de Martim Azpicuelta Navarro, na *Relectio* ao cap. *Novit*, título *De iudiciis*, do *Iustitia & Iure*, de 1548, na qual se recusa explicitamente a doutrina de Álvaro Pais, para quem os pagãos não tinham jurisdição, pertencendo os seus reinos à jurisdição papal e de que o pecado mortal fazia perder o domínio¹⁹¹.

No fundo, a grande questão estava em saber até que ponto é que a «idolatria» justificava o fazer-se guerra a um povo (e o consequente direito de conquista dos seus territórios), ou não. Já se viu anteriormente que a idolatria, pecado grave contra o primeiro dos mandamentos da lei de Deus justificava, no mundo espiritual, o recurso à correcção fraterna, e o empenho dos cristãos na sua erradicação. A extirpação da idolatria era uma obrigação moral do príncipe cristão, e esse *topos* foi recorrentemente invocado na tratadística quinhentista. Mesmo assim, a opinião mais geral parecia ser a de que esse empenho em *corrigere* não se devia traduzir em *bello*, a não ser quando os não-cristãos recusavam violentamente (quando eram recalcitrantes? resistentes?) os missionários enviados pelo pontífice ou pelo rei cristão em quem aquele delegara a mesma função (essas pacíficas embaixadas) e tomassem a iniciativa de entrar, eles próprios, em guerra contra tais embaixadores. Só então as vias violentas podiam ser escolhidas. No início do século XVII, a mesma doutrina foi sintetizada por Francisco Suárez no *De legibus*. Suárez começa por contestar a tese de que um rei pagão não podia exercer poder sobre cristãos¹⁹², bem como a tese mais genérica de que não devia haver cristãos subordinados a não-cristãos. Prossegue, recusando a jurisdição das leis eclesiásticas sobre os não-baptizados (no obligan a los infieles no bautizados, aunque moren entre cristianos y sean subditos de los principes cristianos¹⁹³). Posicionando-se de uma forma bastante distinta daquela que foi tematizada, mais ou menos na mesma altura, por Diogo de Areda, também ele jesuíta, aceita o recurso à guerra, porém, sempre que estivesse em causa a protecção dos cristãos que habitavam sob um príncipe não-cristão que os procurava afastar da fé e da obediência à igreja¹⁹⁴.

190 BA, 51-VI-36, fls. 219-222.

191 Costa, 1962, p. 213. Seria interessante poder contar com o tratado *De Bello Justo, & injusto*, de 1543, escrito pelo português Affonso Alvares Guerreiro, doutor em Leis, o qual exerceu a sua actividade sob as ordens da coroa espanhola.

192 Suarez, 1971-1977, IV, *Princ. Pol.*, & 5.

193 Suarez, 1971-1977, V, *De Leg.*, 19, & 2..

194 Suarez, 1971-1977, III, *De Leg.*, 10, & 6.

*
* *

Em jeito de conclusão a este excurso por alguns dos discursos coetâneos às tentativas de conversão e cristianização dos indianos, invoquem-se as palavras de Tristão Barbosa de Carvalho, quando este, no seu tratado seiscentista dedicado a D. Fr. Aleixo de Meneses, já arcebispo de Braga e anteriormente arcebispo de Goa, agradece a Deus por

«podiendo me hazer piedra, arbol, ò animal quesistes que fuesse hombre a vuestra imagen y semejança, dandome entendimiento, vida y sentimiento nacido de padres catholicos, y christianos, en el gremio de la Iglesia, y no de infieles, moros herejes, gentiles, y judios fuera della, a do pudiera vivir a acabar la vida en ceguedades de sus yerros, y arder despues en fuegos eternos, reduziendome del destierro, redimiendome del captiverio»¹⁹⁵

Atente-se bem nestas palavras. Para o seu autor, pior do que ter nascido entre infiéis, mouros herejes, gentios e judeus (é este o catálogo dos não-cristãos), seria ter nascido pedra, árvore ou animal! Na cadeia hierárquica da criação, nascer homem cristão, filho de pais católicos era, para Carvalho, o melhor que lhe podia ter acontecido na Terra, mas também com respeito à vida futura, pois evitava ter de «arder despues en fuegos eternos», sorte que esperava, segundo ele, todos os não-cristãos.

Sabe-se que, de uma ou de outra forma, judeus e «mouros» tinham acompanhado a formação do reino de Portugal (na sua ordem interna, mas também na definição das suas fronteiras externas), sendo constantemente apresentados como o seu reverso. A expansão desta monarquia continuaria a estar vinculada a estas comunidades e à memória que a convivência com as mesmas, e a imaginação posterior, tinham suscitado. Mas a expansão dos portugueses esbarraria com um inesperado terceiro elemento: o «gentio» nas suas várias faces, como indiano, como negro, como índio, nem sempre dócil na condução «ao suave jugo do Senhor». Com o intuito de capturar intelectualmente este «gentio», de o conceptualizar, e de, ao mesmo tempo, o persuadir à conversão, seriam mobilizadas várias estratégias e recuperadas as experiências que, de uma ou de outra forma, eram análogas daquelas que os portugueses estavam a viver: a experiência imperial romana, por um lado, e, por outro,

¹⁹⁵ Carvalho, 1612, fl. 61.

e por maioria de razão, por essas comunidades também se encontrarem nos lugares da expansão portuguesa, a experiência judaica e a experiência muçulmana.

Demonstrou-se, aliás, que se verificavam frequentes contaminações, usos, de imagens de uns noutros lugares, chegando-se mesmo a estabelecer paralelos entre a apostasia e a superstição dos judeus, a sensualidade dos mouros, e os comportamentos dos gentios. Ou vice-versa. A verdade é que quando estes paralelos eram utilizados para catalogar os comportamentos dos indianos, funcionavam quase sempre em seu desfavor. Como diria nos finais do século XVII o espanhol Martinez de la Puente, no capítulo que dedicou a «origen, y costumbres de las gentes de la India...», era possível estabelecer uma clara conexão entre, pelo menos, a origem dos judeus e dos brâmanes indianos, equivalentes na «codicia, mutabilidad, falacias, apostasias, y supersticiones variadas, y corrompidas», o que justificava, naturalmente, que fossem tratados de forma análoga¹⁹⁶. O mesmo argumento fora já anotado por frei Juan de la Puente no livro sobre as conveniências das monarquias católicas e que, como já se viu, estava igualmente presente noutros discursos, bastante anteriores¹⁹⁷. Num outro sentido, e um século antes, o *Desengano dos Perdidos* de Gaspar de Leão tinha mostrado que a distância entre «mouros» e «gentios» não era muito grande, e a prova de que tal convicção era de senso comum são as palavras que Leão coloca na boca do turco que lhe pergunta se estas duas comunidades eram «iguales». Por fim, era frequente a comparação entre os «gentios antigos» e os «gentios» modernos, a qual surge em tantos outros religiosos cristãos na Índia quando estes tentavam traçar a genealogia da «gentilidade» indiana. Caso do jesuíta Sebastião Gonçalves que na introdução ao capítulo «Da multidão dos deoses indianos», no terceiro volume da sua narrativa, recorreria à experiência grega e romana, explicando que «se os antigos gregos e romanos a tantos homens e mulheres derão titulo e honras de deoses, não ficarão

196 A associação judeus/brâmanes surgiu nos lugares mais díspares, favorecendo a cristalização da proximidade semântica e comportamental que se estabelecera (ou se viria a estabelecer) entre ambas as comunidades. E se é verdade que pertenceriam à comunidade cristã-nova os primeiros vitimados pela Inquisição de Goa e seria contra eles que se levantariam, num primeiro momento, as vozes dos vereadores da Câmara de Goa, em finais do século, acusando-os de serem a total destruição do Estado da Índia, num segundo momento, as vítimas da Inquisição e das vozes dos mesmos oficiais passavam a ser, crescentemente, os *novamente convertidos*.

197 Martinez de la Puente, 1681, p. 57. As associações que estes autores estabeleciam entre indianos e judeus filiavam-se, por sua vez, em tópicos muito antigos, de raízes helénicas, segundo os quais se verificava uma homologia entre brâmanes e judeus, os quais tinham levado Flávio Josepho a concluir que «les Juifs sont les descendants des philosophes qui sont chez les Indiens. A ce que l'ont dit, les philosophes sont appelés *Calanoi* chez les Indiens et chez les Syriens *Ioudaioi*» (Contre Apion, I, 179, cit. in Schmidt, 1988). Todavia, a leitura feita pelos autores espanhóis enfatizava, em contrapartida, a resistência que ambos grupos tinham demonstrado face à dominação cristã, esvaziando e transformando em negativa a carga positiva que tal associação tivera em circunstâncias muito diversas.

delles nesta parte vencidos os gentios indianos»¹⁹⁸. Só então enumeraria, e não sem um certo fascínio, as divindades bramânicas - as quais conhecia através da leitura de uma versão local do Bhagavad-Gita -, as histórias que lhes estavam associadas, os materiais utilizados nos «ídolos», alguns ritos e cerimónias. Mas o mesmo inaciano, num capítulo adiante, e já depois de ter discorrido sobre as várias formas de idolatria indiana, concluiria que «no mesmo andar estavam os israelitas quando Finies rogou a Deus por elles, dos quaes diz o real propheta que sacrificarão ao idolo Beelphegor e se contaminarão comendo os sacrificios dos mortos»¹⁹⁹.

Ou seja, os paralelos podiam ser estabelecidos em vários sentidos, e até no sentido inverso - ou seja, as experiência imperiais podiam constituir discursos que, depois, seriam utilizados no reino, na identificação das suas próprias alteridades e desviações. Num sermão sobre a conversão de Maria Madalena, o já antes referido autor da *Sylva Espiritual* dedicada à condessa de Benavente, queixava-se dos penitentes do reino que não deixavam o pecado, acusando-os de se comportarem como os «pagãos», como «alienigenas»: «estos son maestros de error, atizadores de sensualidades, hombres ya Gentilizados»²⁰⁰, num enunciado que parecia ser consequência daquilo que Gaspar de Leão tinha identificado, na segunda metade do século XVI (que «este genero de deleite & delicias antigamente so se achava nos Orientaes, & jagora corre esta peste pelo mundo»²⁰¹). Homens já gentilizados, assim funcionava o raciocínio de Álvares, e assim o tinha previsto Leão, os quais parecem ter dado a volta ao mundo para regressar a casa e aí mesmo descobrir os vícios do «gentilismo».

Em todo o caso, pode-se ainda dizer que na hierarquia moral que se estabelecera entre as diversas populações «infiéis» e «idólatras» que residiam no mundo (a qual resultava de uma recriação da configuração da infidelidade judaica e islâmica tipificada na *Summa contra Gentiles*), o posicionamento dos indianos não convertidos e convertidos era melhor do que o de judeus, cristãos novos, e muçulmanos²⁰². Mas mesmo esta percepção podia alterar-se em função dos comportamentos dos indianos em relação aos poderes cristãos: se estes comportamentos fossem de inimizade, então a percepção tendia a categorizar os seus sujeitos numa posição mais próxima dos

198 Gonçalves, 1952, vol. III, pp. 34-35.

199 Gonçalves, 1952, III, p. 48.

200 Álvares, 1590, p. 286.

201 Leão, 1958, p. 148.

202 O mesmo não se poderá dizer, todavia, ao modo como se percebe a sua dignidade civilizacional.

inimigos da fé cristã (os judeus e os mouros) ou mesmo daqueles que, na hierarquia de civilidade que operava na época ocupavam a última posição (os negros).

Foi através da apropriação e da reinvenção local destas linguagens que se conformaram as relações estabelecidas de uma forma mais permanente, mais rotineira, entre os poderes cristãos, portugueses e as populações indianas, acompanhando a tentativa de *cristianização* do império²⁰³. Importa, pois, compreender como é que tais poderes se increveram nos destinos das populações daqueles lugares, como é que afectaram a sua existência, e o que é que aí procuraram realizar.

No próximo capítulo será analisada uma série de propostas que foram enviadas à coroa portuguesa desde a década de 1530, incitando-a a cristianizar as gentes da Índia. Não se espere encontrar nelas, porém, *dossiers* completos de informação, nos quais se abordam todas as vertentes do problema que se procurava resolver. A cultura política da época não requeria tais detalhes, até porque grande parte das discussões e decisões nem sequer ficavam registadas por escrito, mas somente nas memórias dos diversos interlocutores. Em geral, elas são apresentadas em correspondência, em pequenos relatórios, em textos de reflexão. Mas a verdade é que quando são confrontadas com as determinações desenvolvidas pela coroa, em sequência das mesmas, e depois de confrontadas com as determinações fixadas nas actas do 1º Concílio Provincial de Goa, e nos concílios subsequentes, difícil será permanecer com dúvidas acerca da existência de um plano coerente, organizado, de conversão dos «gentios» indianos. É sobre o modo como ele foi imaginado e desenvolvido, num primeiro momento, através de dispositivos jurídico-políticos, que se desenvolverão, então, as próximas páginas. Levadas pela mão de D. João de Castro.

²⁰³ Veja-se, a esse propósito, a sistematização desenvolvida por Nathan Wachtel e Serge Gruzinski (1997), com respeito à expansão espanhola.

3. *Traças para a conversão*

Governador da Índia entre 1545 e 1548, período durante o qual escreve a D. João III um conjunto apreciável de cartas, D. João de Castro enganou-se em algumas das suas apreciações. Desde logo, entre 1498 e 1545 tinham sido vários os homens a dizer que na Índia havia «mister» de mais coisas do que «pimenta e drogas», pelo que não era de todo verdade a insinuação que fizera, em sentido contrário, numa das suas missivas¹. Embora fosse certo que o discurso dominante era ainda o da pimenta e das especiarias. Depois, porque acreditou que eram suficientes 10 000 homens para o rei de Portugal se tornar num dos «maiores senhores do mundo e Imperador do Oriente», denotando uma dose de utopia - numa época, é verdade, dada a ela -, senão mesmo de ingenuidade. Embora seja igualmente possível que tudo isto nada mais fosse do que pura retórica de humanista.

Em relação ao primeiro erro, são muitas as explicações que se podem trazer à colação, e entre estas a mais plausível é a de que Castro tenha tão somente pretendido, como era comum, reivindicar para si a paternidade de uma ideia que achou lisonjeira. Também quanto ao segundo erro, as explicações obrigam a conjecturar sobre o perfil psicológico do governador. É possível que as expectativas geradas pelas campanhas de Diu e pelo possível acordo com o rei de Vijayanagar, com o qual, segundo D. João de Castro, se negociava uma aliança para expulsar os mouros do Adil Shah, o tenham levado a acreditar em algo de muito diferente daquilo que, apenas oito anos antes, ele próprio confessara ao monarca:

«Quisera eu ser marca que pudera tirar instrumentos e lançá-los na Torre do Tombo sobre afirmar que em nenhuma maneira os Portugueses deviam entrar um só palmo pela terra dentro da Índia, porque nenhuma outra coisa sustenta a paz e conserva a amizade dos reis e senhores da Índia senão crerem e terem por muito averiguado que somente nos contentamos do mar, e que nenhum propósito nem imaginação temos de lhe cobiçarmos suas terras»²

¹ Castro dissera, textualmente, «até agora sempre ouvi dizer aos homens de Portugal que não havia mister mais na Índia que pimenta e drogas» (Castro, 1989, p. 130).

² Castro, 1989, p. 12. É já no sentido contrário que, por exemplo, a 13 de Setembro de 1535, o arcebispo primaz do Funchal, o qual tinha a jurisdição eclesiástica sobre os espaços asiáticos, então em Roma, incita D. João III a acabar o negócio do Preste João, porque através dele «sem despesa de quasi nada O Egipto e Suria e Arabia seraom vossos e depois todo o sertão da Índia (...) Assi o tem por prophesia» (GTT, III, pp. 175-178).

Nessa altura, tinham-lhe parecido absurdas as ambições territoriais da coroa portuguesa, e mesmo um perigo para a sua conservação na Índia. E não estava enganado, D. João de Castro, pois para os «naturais», para os potentados locais, o controlo «do sertão» parecia ser bem mais precioso do que os mares e o seu domínio. Agora, e ao invés, dizia-o possível e mesmo desejável. Esta alteração de opinião, já noticiada por Luís de Albuquerque no comentário que teceu a estas cartas, terá ainda resultado, segundo este autor, da verificação de quanto era difícil levantar um exército entre homens «isentos e livres» como eram os portugueses dispersos por aquele imenso território. Esse exército era, naturalmente, uma condição necessária para a conservação das conquistas portuguesas realizadas até então. De modo a resolver esse problema (o de não poder sustentar a «Índia» com a organização política, militar, social até então estabelecida), a solução proposta por Castro constituía uma espécie de fuga para a frente. Numa primeira etapa, colonizava-se «um ou dois lugares, a saber ou nas terras de Baçaim e Manorá, ou nas terras firmes de Goa»³, colocando 4000 homens em cada um deles. Depois, constituía-se esses mesmos lugares como bases para a defesa dos territórios já existentes, e note-se que Castro enuncia esta solução numa altura em que os domínios territoriais dos portugueses na Índia tinham mais do que duplicado (com a integração das províncias do reino de Cambaia, em 1534, e de Salcete e Bardez, as *terras firmes* de Goa, em 1543, cuja ocupação efectiva seria iniciada por Castro, nos anos seguintes). Por fim, aí se podiam ancorar os contingentes militares de futuras expansões e implantações⁴.

Para além de dever ser entendido no contexto da criação das ordenanças militares no próprio reino, cuja instituição jurídica data de 1549, o modo como D. João de Castro imaginou a presença militar portuguesa na Índia (tendo na memória, possivelmente, as funções desempenhadas pelos *limes*, no império romano) também se assemelha em muito àquele que, vinte anos antes, um tal Luiz Martins, residente em Cochim, propusera ao mesmo monarca⁵, e tem também paralelo com o que, alguns anos depois, seria lembrado por Cosme Annes⁶, sugestões que foram já referidas, ainda que

³ Castro, 1989, p. 129. Recorde-se que o tratado que permitiu a integração das terras firmes de Goa (Salcete e Bardez) nos domínios da coroa portuguesa tinha sido firmado dois anos antes. Sobre a atracção cada vez maior exercida pelo «sertão» da Índia, entre os portugueses, veja-se Subrahmanyam, 2001, pp. 21-28.

⁴ As cartas trocadas, enquanto na Índia, entre D. João de Castro e os seus filhos mostram que o governador não só enunciou como até iniciou a concretização do seu projecto (Albuquerque, 1989a).

⁵ GTT, XV, Mss. 17, nº 19, pp. 89-104.

⁶ Cosme Annes afirmara, em 1555, que D. João III podia assenhorear-se de toda a Índia, desde que conseguisse desbaratar as forças do Adil Shah e de Nizam Malik (GTT, XV, Mss. 12, nº 35, p. 414).

sucintamente, na última parte do primeiro capítulo. É claro que nem as palavras de Annes e muito menos as de Martins tinham o mesmo capital simbólico, o mesmo impacto político, que as palavras pronunciadas por D. João de Castro, amigo do infante D. Luís, humanista respeitado e, mais a mais, o vencedor de Diu. Mesmo assim, a sua pronúncia, a sua comunicação ao monarca por vozes que as enunciavam de lugares sociais, culturais e políticos distintos, ainda que da mesma Índia, mostra que tais ideias circulavam mais do que somente na cabeça de um sonhador humanista, participando do sentimento geral de que era urgente reformar o Estado da Índia e (re)organizar a presença portuguesa a partir de outros fundamentos.

Como é bem sabido, a coroa portuguesa enveredou por caminhos diversos dos que foram traçados por estes três agentes *in loco*, embora parte das propostas de D. João de Castro tivessem eco em Salcete e Bardez. Para a coroa, a evangelização dos indianos emergiu, a partir de certa altura, como uma das melhores armas para defender a «Índia»⁷. Esta opção não só esteve associada à adopção de uma política «confessional» no próprio reino, a qual implicava, necessariamente, a homogeneização das comunidades residentes sob a jurisdição do rei de Portugal, como se articulou com o problema da reforma administrativa do próprio Estado da Índia⁸. Nesse contexto, a evangelização dos indianos não surgiu, apenas, como uma obrigação moral - como bem notou Vasconcelos Saldanha, há já alguns anos, o *officium missionandi* deixaria de ser *causa* para passar a ser *o objecto* da acção portuguesa, fazendo parte de um projecto reformista mais geral⁹. Alguns dos seus efeitos concretos eram, aliás, previsíveis. Potenciava-se a multiplicação dos futuros soldados ao serviço da coroa portuguesa, mas agora com a fidelidade inscrita nas suas vontades e no seu entendimento; a médio prazo, um aumento dos rendimentos da mesma coroa, através da imposição da dízima aos «novamente convertidos» e do pagamento regular dos foros¹⁰, assim como pela concretização dos empréstimos fornecidos pelos grupos mais abastados e a sua integração económica noutros moldes

⁷ Alcançar esse efeito, realizar essa causa final, constituiria, efectivamente, um avanço ainda mais importante para a conservação do poder e a estabilidade política na Índia do que seria, certamente, o envio de maiores contingentes de portugueses, estabelecidos em colónias. Se este último acrescentaria as forças em cerca de 10 000 sujeitos, a conversão permitiria, ao invés, um acréscimo de c. de 200 000 soldados prontos a lutar pela fé de Cristo.

⁸ Cf. Prosperi, 1996, *maxime*; Hespanha & Silva 1994; Thomaz & Alves, 1991; Bethencourt, 1991.

⁹ Saldanha, 1992, p. 558.

¹⁰ Teodoro de Matos mostrou já que, enquanto em 1553, o território de Tiswadi era aquele que, indubitavelmente, mais contribuía para a fazenda do Estado da Índia, essa tendência alterar-se-ia, em favor dos territórios de Salcete e Bardez, no período subsequente (Matos,)

dos que até então. Garantia-se, por fim, a existência de uma população cristã numerosa, estável, fiável, entre nações *perversae*.

Outros destes efeitos não seriam, ou não podiam ser pensados antecipadamente - estando na origem de frequentes negociações, adaptações e mesmo dissabores.

Propostas similares haviam já sido enunciadas, embora sem a mesma consistência, e sem produzir os mesmos efeitos. A partir de certo momento, porém, a necessidade da evangelização dos indianos invadiu as preocupações dominantes. Em 1553, o castelhano D. Julião de Alva, bispo de Portalegre, conselheiro e director espiritual da rainha D. Catarina de Áustria, apresentaria a evangelização das «Índias», mas também a do «Brasil y Guinea» como o principal objectivo dos cristãos portugueses, e «puesto que a todos se deva acudir, en estas ay más necesidad y más aparejo y disposición para se reformar y criar otro nuevo mundo»¹¹. Necessidade, aparelho, disposição. Sobretudo a necessidade e a disposição pareciam ser evidentes entre os portugueses, e uma carta enviada por um frei João Pereira a uma dignidade da corte portuguesa, durante a realização do Concílio de Trento, traça os parâmetros desta consciência. Nesta missiva, o religioso diria que o luteranismo «he hum riso», pois «aimda que seja hum mui grande mall como de feyto he contude crem em christo crucificado confesam a trimdade não reprovam o evangelho»¹². Em vez de Trento, vocacionado para questões, segundo ele, bem menos urgentes, tornava-se necessário realizar um outro concílio. Nele seriam discutidos a conversão nos territórios imperiais, a recolha de dinheiro entre os frades, cristãos-novos e fidalgos, bem como a venda dos bens das igrejas. Tudo com o objectivo de evitar a dominação islâmica na Índia. «Ay da crystandade se ho turquo entra na Imdia», desabafaria o religioso no final da carta, transportando as vantagens da sua proposta do campo religioso para o campo político e militar, para a questão central da defesa da cristandade face à ameaça islâmica.

Se a prioridade da evangelização nos domínios ultramarinos passou a ser inquestionável para muitos portugueses, cujo reino, diferentemente dos restantes europeus, não fora assolado pelos luteranismos, até sendo relativamente escassos os casos de dissensão a este nível¹³, para que esta se viesse a concretizar era «necessario

¹¹ Cit in Terra, 1975, p. 488. Nessa mesma altura, o bispo «acudia» aos males que assaltavam a sua própria diocese, convocando missionários dominicanos para nela intervirem (Paiva, 2000b, p. 242; também Dias, 1960, 1*, p. 165, n. 4.)

¹² Col. S. Lº, 1972, vol. 1, p. 118.

¹³ A *ratio* de casos de cristãos-novos e de suspeitos de luteranismo julgados pela Inquisição portuguesa é um

usar de todos os meos humanos e favores como causa impulsiva, ainda que não final», como escreveu de Goa, em 1555, o jesuíta Melchior Carneiro a Francisco Borgia¹⁴. A conclusão de Carneiro não revela, ao contrário do que se poderia julgar num primeiro momento, que em meados do século XVI a coroa portuguesa ainda se não envolvia activamente no processo de conversão. Ela constitui, ao invés, um incentivo a que continuassem e até aumentassem tais «meos humanos e favores» que, desde há quase duas décadas, vinham sendo disponibilizados por D. João III.

É sobre esses dois processos - a assunção da evangelização dos indianos como resultado de um momento religioso singular mas também como resposta às «necessidades» de reforma (e conservação) do Estado da Índia, e a disponibilização de «meos» institucionais e normativos, ou seja, a criação do «aparejo» que permitiria que essa conversão se concretizasse - que se desenvolvem as próximas páginas. Ao passo que nos capítulos anteriores se mostrou que nas décadas que precederam os meados do século XVI, e que correspondem, sensivelmente, ao reinado de D. João III, eram cada vez mais visíveis os sintomas de que algo de fundamental estava a mudar no mundo português (no reino, no império, no modo como um e outro eram percebidos e concebidos), neste capítulo analisar-se-ão, mais de perto, algumas destas mudanças.

Discutir-se-ão, em primeiro lugar, algumas das propostas que se apresentaram e que tinham como objectivo alcançar a conversão dos indianos e o seu baptismo, bem como os meios que a iriam garantir. (1. «*Aparejo y disposición para se reformar y criar otro nuevo mundo*»). Como se verá, grande parte das propostas aqui analisadas resultam das muitas discussões em torno à matéria da conversão que terão ocorrido entre os agentes *in loco*. Essa maior presença não significa, contudo, a inexistência de um debate de intensidade similar no próprio mundo cortesão: a profusão de textos sobre a idolatria e o combate à mesma, bem como a apologia da acção cristianizadora dos reis de Portugal (referida no 2º capítulo) para não falar de alguma correspondência oficial e privada, nada mais fazem senão materializar a sua existência. É bastante provável, porém, que muitas destas discussões cortesãs não tenham passado do registo da oralidade, enquanto que, por via da distância, a sua comunicação a partir da Índia deixou inevitáveis vestígios escritos.

sintoma dessa importância (v. Bethencourt, 1995, pp. 297-307).

¹⁴ DI, III, pp. 355-358.

Serão objecto de análise, depois, a criação de dispositivos institucionais e a elaboração de normas que concorriam para a realização dessa causa final (2. *Estímulos à conversão e enquadramento da nova identidade política*). Também aqui, a reconstituição torna-se particularmente difícil pela ausência de documentos que registem a tomada de determinadas decisões - como foi, por exemplo, a instituição do singular ofício de Pai dos Cristãos, e o modo como este foi sendo ajustado às necessidades locais. Mesmo assim, e mais uma vez a partir de fragmentos, os sinais que conduzem à existência de uma estratégia coerente (a qual remete, inevitavelmente, para práticas imperiais anteriores) são suficientes para, sobre eles, assentar a hipótese aqui levantada: a de que a opção pela evangelização dos indianos constituiu uma escolha perfeitamente consistente com o governo de D. João III, com a alteração do imaginário político e imperial, e a tentativa de reforma do reino e do império que se estava a ensaiar. Foi nesse contexto que ela se tornou «política oficial» da monarquia, para usar a expressão com que António José Saraiva definiu a atitude da coroa portuguesa em relação aos judeus, a partir do século XVI¹⁵.

Considerar-se-ão, por fim, algumas das vozes dissonantes que se fizeram ouvir em relação ao modo, ao conteúdo, e mesmo às consequências - à causa final - destes planos (3. *Vozes dissonantes, interesses desencontrados*). Tais «velhos do Restelo» emergiram, também eles, de vários lugares. Alguns estavam ligados aos grupos nobiliárquicos (e não só) para quem a conquista no Norte de África dava sentido à sua própria existência, muitos dos quais se reencontrariam no circuito íntimo de D. Sebastião. Outros, ao invés, pertenciam à «facção de Cochim», para utilizar uma expressão que certa historiografia cunhou, ou seja, a aqueles que, no contexto da expansão asiática, preconizavam um outro tipo de relacionamento. Havia outros tantos, por fim, que se opunham a alguns aspectos da empresa, embora partilhassem a convicção em torno à bondade intrínseca da mesma. Estes não duvidavam da causa final, mas discutiam a legitimidade de alguns meios desenvolvidos para a alcançar. E muito mais se poderia encontrar, se se continuasse a pesquisar reacções e posições em relação a estas controversas opções, o que contribui para perceber, também, que este processo não foi monolítico, vivendo, em grande parte, de tais conflitos e da necessidade de estabelecer consensos.

¹⁵ Saraiva, 1979, vol. 2 do DHP, p. 233.

1. «*Aparejo y disposición para se reformar y criar otro nuevo mundo*»

Um conjunto nada desdenhável de cartas e memoriais sobre a evangelização da Índia foi enviado a D. João III antes ainda da cidade de Goa se ter tornado um bispado. Contudo, até esse momento, que Catarina Madeira Santos apelidou, e a meu ver com toda a oportunidade, a segunda (que poderia ser, também, dupla) capitalização do Estado da Índia¹⁶, os territórios «orientais» e, em particular, os territórios de Goa, estiveram submetidos a uma jurisdição complexa e partilhada. Compreender essa grelha jurisdicional torna-se imprescindível para que se possa, em seguida, aceder ao alcance das propostas que, no seu contexto, foram enunciadas. Comece-se, pois, por descrever os contornos dessa jurisdição.

Em teoria, desde a bula *Inter caetera*, de Calisto III, de 1456, que cabia à Ordem de Cristo, ao seu mestre e ao seu vigário, o *ius patronatus* nos territórios conquistados ou a conquistar pela coroa portuguesa, considerados como *diocesis nullius*¹⁷. Esse direito incluía a nomeação de benefícios eclesiásticos (apresentação de bispos e restantes benefícios eclesiásticos) nesses territórios, bem como as obrigações de providenciar pela saúde espiritual dos cristãos, pela fundação, conservação e reparação das igrejas, mosteiros e lugares pios, pela dotação de todos os templos e mosteiros com as alfaías necessárias ao culto, pela conservação de privilégios, regalias e doações feitas a eclesiásticos.

Apesar da enorme amplitude dessas atribuições, elas devem ser analisadas à luz de uma realidade paralela: o facto de desde o início da monarquia de Avis, o governo das Ordens Militares ser um privilégio concedido pelos papas à família real, a pedido de D. João I. Como salientou Luís Adão da Fonseca, tal situação informava a política régia «dos ideais e da *cultura* própria das referidas instituições»¹⁸, mas também, e em contrapartida, condicionava o entendimento da jurisdição das mesmas. Pode então dizer-se que desde o século XV os destinos das Ordens Militares e, sobretudo, da Ordem de Cristo, estiveram entrelaçados nos destinos da monarquia de Avis e, com

¹⁶ É significativo que Santos (1999) tenha seleccionado este gesto institucional como um dos mais marcantes no processo de capitalização de Goa no contexto do Estado da Índia. Infelizmente, e em parte devido à escassez de dados e de literatura disponível, o capítulo dedicado a este tema no livro *Goa é a chave de toda a Índia* é insuficiente para dilucidar a imaginação política subjacente a este gesto.

¹⁷ De Witte, 1986, p. 13. Tratava-se, no fundo, de uma extensão do velho direito de padroado, conjunto de privilégios concedidos às pessoas que edificavam, reconstruíam, ou dotavam certa igreja (Almeida, 1970, vol. 3, p. 414).

¹⁸ Fonseca, 2001, p. 341.

ela, aos próprios destinos da conquista, da expansão e do império. É neste contexto que, no reinado de D. Manuel I, «mestre» da Ordem de Cristo desde 1484, que Vasco da Gama chega à Índia. Nesse momento, à Ordem continuava a caber o *ius patronatus et praesentandi* sobre esses territórios, mas dois anos depois, o breve *Cum sicut maiestas*, de Alexandre VI, atribuía ao rei de Portugal a capacidade de designar um comissário apostólico aos territórios entre o Cabo da Boa Esperança e a Índia¹⁹. Este comissário teria poderes semelhantes aos de um bispo, e, como tal, estaria submetido à hierarquia da Igreja. Não tinha de ser, porém, membro da Ordem de Cristo, nem dependente do seu prior, responsável último pela jurisdição espiritual naquelas províncias. Se, e aparentemente, o facto de D. Manuel I ser o mestre da dita Ordem atenuava o ataque que este breve parecia fazer aos privilégios da Ordem, o mesmo se não pode dizer dos outros breves emanados mesmo dia. O que dizer, por exemplo, do breve *Exponi Nobis*, no qual o pontífice dava comissão aos bispos da Guarda e de Viseu, no sentido de estes autorizarem o rei de Portugal a fundar 12 mosteiros de diversas ordens religiosas nos seus domínios ou nos domínios imperiais? Ou do breve *Cum sicut nobis*, desse mesmo 26 de Fevereiro de 1500, no qual se cedia perpetuamente à Ordem de Cristo o terço da dízima eclesiástica nos territórios conquistados ou a conquistar, com excepção das dioceses já formadas, o qual, como referiu De Witte, parecia constituir uma espécie de compensação feita à Ordem pela evidente violação da sua jurisdição?²⁰

A ambiguidade resultante da situação foi parcialmente resolvida com as bulas de 1514, *Dum fidei constantiam* e *Pro excellentis praeeminentia*, de Leão X. A primeira concedia à Ordem de Cristo a jurisdição plena sobre as igrejas construídas e a construir em, note-se, alguns territórios imperiais, os quais, como já demonstrou o mesmo De Witte, autor do estudo mais lúcido sobre esta complexa matéria, se reduziam aos territórios do Norte de África reconhecidos como zona de conquista do rei de Portugal e que até então tinham estado sob o regime do direito comum relativo às dioceses. Cinco dias depois, a segunda bula excluía a Ordem de Cristo da maior parte dos territórios sobre os quais tivera, até então, virtual jurisdição²¹. Pela segunda bula, punha-se fim ao vicariato de Tomar sobre os territórios asiáticos, direito esse que fora transferido para a diocese do Funchal, na pessoa do seu prelado, D. Diogo

¹⁹ De Witte, 1986, p. 11.

²⁰ De Witte, 1986, pp. 11-13. Veja-se, também, e a propósito de um conflito similar que ocorreu quando da constituição da diocese de Tânger, em 1472, o estudo de Alberto Vieira, 1993.

²¹ De Witte, 1986, pp. 49 e ss., p. 66; Vieira, 1993, pp. 457-458.

Pinheiro. Através do prelado, caberia ao rei de Portugal, no fundo, o *ius patronatus et praesentandi*, embora se reservasse à Ordem de Cristo o direito de nomeação dos membros do capítulo da Sé do Funchal, bem como de outros benefícios menores, tornando-a responsável pela dotação financeira das igrejas dessa imensa diocese. Em contrapartida, a Ordem mantinha o direito à dízima, colectada pelos agentes da coroa²².

A viagem de Vasco da Gama terá estado associada a essa rotação da política da coroa. Desde então, o monarca parecia revelar a intenção de controlar «directamente» a organização eclesiástica nos domínios asiáticos, quer ao nível superior - os prelados - quer ao nível seguinte - os vigários-gerais e os deões da Sé - relegando a Ordem de Cristo para um papel menor (os párocos, os curas, e restantes benefícios). Estes ofícios passavam a ser nomeados pelo próprio monarca, não enquanto mestre da Ordem, mas como rei de Portugal (embora o facto de nele coexistirem as duas pessoas pudesse ter facilitado tais transacções jurisdicionais), e era perante este que os prelados e os vigários (ou, como já se referiu e como se verá, os comissários com funções similares) deviam responder.

No que respeita a administração eclesiástica, foi este o quadro jurisdicional que operou entre 1514 - já no final do reinado de D. Manuel I - e 1534 - a primeira parte do reinado de D. João III - nos territórios indianos entretanto adquiridos. Situação que, no entanto, e como bem alertou o autor belga, dificilmente se podia designar de Padroado Régio, pois as atribuições contempladas por este instituto não só se encontravam divididas entre o rei e a Ordem de Cristo, como eram, ainda, relativamente ambíguas²³. Situação que também é distinta, porém, dessa imagem de uma onnipresente jurisdição da Ordem de Cristo nos territórios ultramarinos que tem perpassado por muita historiografia que se refere à evangelização nos territórios asiáticos²⁴.

Finalmente, em 3 de Novembro de 1534, no mesmo dia em que se criaram a diocese dos Açores e de S. Tomé, e que o Funchal adquiriu o título de Primaz das Índias, a cidade de Goa seria também elevada a cabeça de diocese através de uma das versões da bula *Aequum reputamus*. Mais: para o Funchal foi nomeado D. Martinho de

²² De Witte, 1986, pp. 30-31, pp. 78 e ss; Sorge, 1992, p. 603.

²³ De Witte, 1986, p. 150.

²⁴ Vide, por exemplo, Cruz, 1992, p. 630.

Portugal, «a quem tanto deve o humanismo português», enquanto que para Goa o rei escolhera o eborense Dr. Francisco de Melo, o mesmo que ainda em Évora, em 1535, pronunciara uma oração de abertura das cortes em que neoplatonismo e erasmismo se entrelaçavam para evocar o modelo de *respublica* que o rei de Portugal procurava implantar, em cuja arquitectura a ordem, a diligência e a concórdia seriam os pilares²⁵. Se Martinho de Portugal fora importante para o humanismo português, o que dizer deste eborense, matemático, filósofo e teólogo, professor dos infantes D. Fernando e D. Luís, orador da coroa, diplomata, que D. João III quisera enviar à Índia como seu primeiro prelado, o que o infortúnio não chegou a permitir²⁶? O que é que o monarca esperava que ele aí concretizasse?

Entre esta data e a de 1551, altura em que é elevada a arcebispado, Goa torna-se, em extensão virtual, na maior diocese do império. Os seus domínios estendiam-se até ao Japão, passando pelo Ceilão, Maldivas, China, Coreia, para além de, claro está, a Arábia, a Pérsia, a Índia. Continuava, porém, sufragânea da diocese do Funchal, entretanto esvaziada da maior parte dos restantes territórios sobre os quais tinha jurisdição. A dotação financeira dos seus benefícios pertencia à Ordem de Cristo, à qual competia a *fabrica* das igrejas existentes e a construir, a provisão das mesmas com as alfaías necessárias ao culto, e o pagamento dos prelados, membros do capítulo e restante clero - tendo o prelado plena autoridade para pressionar a Ordem a satisfazer as obrigações que lhe tinham sido impostas. Já o *iuspatronatus et praesentandi* destes benefícios, tanto maiores quanto menores, dependiam do rei de Portugal, o qual delegou a nomeação de benefícios menores nos prelados da diocese. Note-se que desde o início da década de 1540, pelo menos, se iniciaram os esforços de equalização da Sé de Goa à Sé de Lisboa, terminando desse modo essa replicação mimética entre aquela que era cada vez mais a primeira cidade do reino, e a primeira cidade da asa asiática do império, como fica bem expresso na «Carta do Chantre de Gôa dando parte a ElRey, que por ordem do Duque de Bragança viera a Roma, donde estava para requerer a Sua Santidade, os Privilégios da Sé de Lisboa fossem igualmente concedidas a Gôa, De Roma a 31 de Outubro de 1542»²⁷. A partir de 1551 (o mesmo ano em que os mestrados de Aviz e Santiago seriam anexados à coroa de Portugal), Goa tornar-se-ia diocese metropolitana, adquirindo, em 1558, o estatuto de

²⁵ Sobre esse discurso veja-se a detalhada interpretação feita por Rafael Moreira na sua magnífica dissertação de doutoramento (1991, pp. 198-210), de onde se retiraram estas informações.

²⁶ Moreira, 1991, pp. 236-7.

²⁷ ANTT, CC, P I, Mss. 72, n° 155.

arcebispado, através das Constituições Apostólicas *Etsi sancta et immaculata e Pro excellenti proeminentia*, ficando Malaca e Cochim como suas sufragâneas.

É neste contexto de estruturação gradual do campo eclesiástico que faz sentido analisar as propostas que se enviaram ao rei de Portugal entre 1514 e 1539 – só então chegaria a Goa o seu primeiro bispo residente - , ou seja, antes de existir *in loco* um prelado responsável pela saúde espiritual dos habitantes cristãos e pela conversão dos não cristãos dos territórios asiáticos.

*
* *

Até então, a organização eclesiástica local foi incipiente, tanto ao nível do clero secular quanto regular. A hierarquia secular caracterizava-se pela existência de um vigário-geral, de alguns vigários a ele subordinados, bem como de uns tantos clérigos. Quanto ao mundo dos regulares, existiam vários religiosos franciscanos, desde cedo organizados em residências, depois em alguns conventos e, finalmente, em custódia, para além de outros mendicantes (nomeadamente dominicanos) bastante mais dispersos. Por fim, de quando em quando contava-se com a presença de comissários apostólicos, os quais, em teoria, tinham poder sobre ambas as esferas. Na prática, a relação entre os membros de todas estas esferas não foram nem lineares nem pacíficas, e seriam frequentes as queixas de parte a parte, devido quer a conflitos de jurisdição mal-resolvidos quer a culturas religiosas frequentemente dissonantes.

Os vigários-gerais e os vigários, até por esse carácter de permanência que caracterizava a sua presença local, para além de constituírem a autoridade eclesiástica mais importante na ausência do prelado, desempenharam um papel que não pode ser descurado no momento de analisar as primeiras décadas de presença portuguesa nestes territórios. Até porque a estes cabia, também, a realização dos actos administrativos não reservados aos prelados, ou a sua realização na ausência daqueles, se para eles tivessem uma dispensa especial. Segundo A. M. Mundadan, desde a chegada dos portugueses à Índia até à chegada do primeiro bispo residente, teriam existido seis vigários-gerais, mas somente quatro de entre estes correspondem ao período por enquanto analisado. Tratam-se de frei Domingos de Sousa, dominicano, vigário-geral

entre 1513 e 1517, João Pacheco, entre 1518 e 1522, Sebastião Pires, de 1522 a 1532 e, entre 1533 e 1547, o conhecido Miguel Vaz²⁸. Do primeiro, pouco ou nada se sabe, mas o mesmo não se pode dizer dos seguintes. Enquanto João Pacheco foi alvo de fortes críticas e o mesmo se pode dizer de Pires, este último e Miguel Vaz queixar-se-iam ao monarca sobre a situação local, responsabilizando quer a inacção da coroa quer o relaxamento dos agentes locais pela maior parte dos problemas por eles inventariados.

Do mundo dos religiosos, destaca-se, nesse primeiro momento, o contingente franciscano. Apesar de, se verificar uma *intentio* missionária embrionária, manifestada nos franciscanos que ficaram no Malabar com o objectivo de reintroduzirem os cristãos de S. Tomé na alçada da igreja de Roma, a verdade é que a acção de muitos destes missionários se realizou, durante quase todo o período manuelino, junto dos contingentes de portugueses, nas feitorias e fortalezas, nas quais se foram construindo as primeiras igrejas²⁹ - parecendo alterar-se essa postura durante o reinado seguinte.

Pelo menos dois comissários apostólicos, D. Duarte Nunes, no início da década de vinte, e D. Fernando Vaqueiro, na década seguinte, deixaram testemunhos da sua presença. O seu estatuto, porém, e tal como ele foi entendido no contexto da expansão portuguesa, não lhes atribuía grande poder. A estes bispos não era permitido, a maior parte das vezes, mais de que identificar os problemas religiosos locais e comunicar ao monarca, com um olhar objectivo, essa mesma situação. A escassez desse poder surge bem sintetizada, aliás, numa passagem de uma carta enviada por frei António Loureiro, frade de S. Francisco, a D. Manuel, em 1520: «folguei muito de o Vosa Alteza qua mamdar, porem, quando soube que nam trazia nenhum poder, pesoume muito»³⁰. Mesmo que sem poder, os comissários apostólicos constituíram importantes informadores da coroa sobre o estado da cristandade, permitindo que na corte lisboeta se reflectisse, atempadamente, sobre os seus variados problemas.

Os primeiros (escassos) baptismos realizaram-se neste contexto. E apesar de alguma correspondência apontar para a existência de 6000 cristãos, em 1514, e de 10 a 12000, em 1518, em Cochim, estes números pecam, sem dúvida, pelo exagero, até porque

²⁸ Costa & Rodrigues, 1992, p. 265.

²⁹ Correia, 1997, pp. 140 e ss.

³⁰ Schurhammer, 1963, pp. 207-212.

variados outros testemunhos coetâneos apontam para números muito menores³¹. Outra correspondência dá testemunho de mais conversões e respectivos batismos, bem como da multiplicidade de populações, de obstáculos e de expectativas que a elas estavam associadas, de parte a parte³². E entre os portugueses havia já quem acreditasse no recrutamento de populações locais para integrar os contingentes militares da coroa, enquanto que entre os locais, havia grupos que viam a conversão ao Cristianismo como uma alternativa oportuna à situação política e social em que se encontravam.

Atente-se naqueles que defendiam a conversão e propunham instrumentos e estratégias para a alcançar.

No mesmo ano em que Hernando Cortez iniciava as campanhas mexicanas, o franciscano frei António Louro escreve ao rei uma carta (na continuação de uma outra, mais detalhada, infelizmente desaparecida) dando conta do estado da cristandade da Índia. Por ela fica-se a saber que os mosteiros de S. Francisco de Goa e de Santo António de Cochim estavam terminados, equacionando-se já a construção de dois outros mosteiros menores, um em Cananor e outro em Cranganor. No que respeitava a conversão dos indianos, o frade pedia ao monarca uma dispensa que permitisse aos franciscanos receberem os convertidos em residências, para que aí fossem ensinados e instruídos, de modo a evitar «terem nome [de cristãos], sem doutrina alguma». Mas para que tal medida fosse eficaz, era necessário, ainda, «ermos hu home ou mulher qye por constrangimento os faça aly vir». Depois de instruídos e convertidos, estes novos cristãos deviam ser distribuídos por quarteirões separados dos grupos que ainda permaneciam «gentios»³³. Por fim, o franciscano insistiria que

«os jogues que qua chamão pobres, deve Vossa Alteza mamdar que da terra firme nom entrem na Ilha por que estes trazem bulas, e reliquias dos seos Pagodes, e diabos com que tornão a restaurar toda gentilidade destes homes nesta Ilha de Goa».

Ao propôr estas duas últimas soluções, ambas no contexto da separação física, da impossibilidade de comunicação entre cristãos e não-cristãos, Louro parece inspirar-se

³¹ Estes números surgem em cartas de Pero Mascarenhas e do vigário Sebastião Pires (Mundadan, 1984, I, p. 359).

³² ANTT, CC, I, Mss. 12, n° 39; ANTT, CC, I, Mss. 25, n° 55.

³³ ANTT, CC, I, Mss. 23, n° 133; BPE, CIX/2-3, M. 3, n. 13, 8 pp; tb. cit. in Meersman, 1971, p. 63.

no modelo que operara no reino com judeus e muçulmanos. A sua transferência traduzia-se numa espécie de inversão, já que a minoria demográfica era, ainda a cristã; e a separação física, os constrangimentos à comunicação tinha como objectivo a protecção dessa nova e frágil identidade. Já a importância dada à instrução, antes ainda da conversão, ele decorre da tradição encabeçada por S. Boaventura, o qual propugnara o ensino das letras entre os franciscanos, podendo também indiciar uma aproximação ao humanismo cristão de raiz erasmista, tão em voga nesse período. Teria Louro lido Erasmo? E embora o comentário do guardião franciscano, em resposta a uma provável pergunta sobre a «disposição da terra no convertimento ha fee», remeta para as doutrinas franciscanas clássicas, mais próximas da graça do que dos «meos humanos» («esta obre hé divina, e per esse soo Deus ham de ser chamados a receber a verdadeira fee»), nas suas palavras entrevê-se uma clara tensão entre a necessidade de criar condições materiais - institucionais, culturais, etc. (e por essa mesma razão lhe pede esmola de arroz para os gentios, dizendo que isto os persuadirá à conversão, ou sugere a isenção dos franciscanos à hierarquia secular) – que favorecessem a conversão e a liberdade da «graça divina» que se manifestava autonomamente das vontades dos homens.

É do mesmo frade uma carta de 1520, na qual se insiste com o monarca para que o vigário instrua os convertidos pelo menos uma vez por semana, já que os franciscanos não tinham «mais ordenança qu'a lhes pregar publicamente» e «poder que da porta do mosteiro para dentro». Anuncia, ainda, a presença de «naturais» e «mestiços» no convento de S. Francisco, os quais esperavam vir a receber ordens sacras. Possivelmente, o frade tivera conhecimento do breve *Exponi nobis super*, através do qual Leão X concedera ao bispo de Lamego a faculdade de conferir ordens sacras a etíopes e outros africanos, não obstante o defeito de sangue³⁴, dispensa que Louro queria agora ver aplicada aos territórios indianos. Essencial era, em qualquer caso, o envio de «vinte frades e confesores, e tres pregadores», pois «agora, Senhor, é tempo de Vosa Alteza ajudar esta santa obra mais que nunca, o que eu spero em a paixão de Cristo que Vosa Alteza á de fazer»³⁵. Pregadores era, como se sabe, a designação que se dava na época aos missionários, e essa sensibilidade à importância da conjugação

³⁴ QE, X, p. 250.

³⁵ Schurhammer, 1963, pp. 207-212. É de notar o facto de Louro parecer estar alinhado com o «espírito» dos reformistas, nessa sua insistência na doutrinação como um instrumento indispensável à cristianização, apesar de, na mesma missiva, insistir, também, na tática dos «cristãos de arroz».

confissão/pregação em territórios indianos, já na década de 1520, tem de ser realçada³⁶.

De entre a correspondência dos religiosos estabelecidos na Índia neste primeiro período, seriam as cartas de D. Duarte Nunes a melhor descrever a situação da cristandade nos princípios do Estado da Índia³⁷. Frade dominicano, natural de Aveiro, designado bispo de Dume, partiu para a Índia em 1520, regressando a Portugal e aí vindo a falecer, em 1528, surge na documentação, também, como bispo de Laudiceia, bem como, talvez porque estabelecido na cidade de Cochim, à época ainda a cidade mais importante para os interesses dos portugueses, bispo de Cochim³⁸.

As primeiras cartas de que se dispõe são anteriores à partida deste prelado para a Índia, de 1518 e 1519, e são dirigidas a António Carneiro. Nelas se torna claro, por um lado, que frei Duarte Nunes fazia parte do contingente do arcebispo de Lisboa, D. Martinho da Costa; depois, que levava comissão do bispo do Funchal; e, por fim, que a sua nomeação para a Índia não fora por si recebida com grande entusiasmo. Negoceia as condições da sua ida, nomeadamente um salário mais elevado do que aquele que o monarca lhe terá proposto, e que o rei «me tome por seu e escrito em seus Livros». Insiste, também, na rapidez desta negociação, de modo a partir rapidamente, «porque poder vir algum Bispo dese Reyno de Castella, q/ me impida esta hida da India», dando indícios da concorrência que se estabelecia, no início do século XVI, entre as dignidades eclesiásticas portuguesas e as dignidades castelhanas que acompanhavam as rainhas nos seus séquitos e a quem era necessário satisfazer³⁹. «Sempre pregarei, e darei os Sacramentos Episcopaes, por cujo respeito ey de andar mui limpo, e com servidores honde nunca foi vista esta denidade» - era este o núcleo de actividades que o prelado iria desenvolver naqueles lugares, para o que requeria, «que toda a Clerezia me obedecesse per honde fosse, e que nelles tenha jurdiçam pera lhe dar castiguo quando não viessem sendo chamados pera algum Sacramento» e que o capitão não «entemda com os meus». Aquilo que o secretário António Carneiro iria

³⁶ Também o dominicano frei Vicente Laguna, em 1530 e 1532 requeria ministros que «semeassem a palavra Evangelica», ao mesmo tempo que insinuava a necessidade de vigários mais cuidadosos nas suas actividades (ANTT, CC, I, Mss. 45, n° 127; Mss. 50, n° 45).

³⁷ BNL, Cod. 176, fls. 97-97v. São pouco precisas, contudo, as informações em relação a estes comissários apostólicos. De frei Duarte Nunes sabe-se, ainda, que teria professado em 1489, promovido a bispo de Laudiceia (BPE, CXVI/1-39, n°21, fls. 1-2).

³⁸ ANTT, CC, I, Mss. 30, n° 76.

³⁹ Dias, 1960, Tomo 1 *, n. 4.

considerar pretensões exageradas, o frade Louro qualificaria, alguns anos mais tarde, de «nenhum poder»⁴⁰.

Mas é nas missivas de 1522 e 1523, dirigidas ao monarca, relatórios baseados nas visitas realizadas a Cochim, Calecut, Cranganor e Goa (e não já na informação fornecida por terceiras pessoas) que o estado religioso da «Índia» é descrito. Da situação da igreja secular, sobressaíam as péssimas condições dos edifícios de culto, o relaxamento do clero secular, e o desempenho do ofício vicarial. «He perdida por causa da cabeça ser ignorante», diria, responsabilizando o vigário-geral, João Pacheco pela ganância do clero, por não baptizar os convertidos se estes não pagassem o círio e dessem dinheiro, e descasar mais do que uma vez os portugueses. Um velho conhecido de Nunes, esse Pacheco que, como conta o bispo, ele mesmo incriminara «por delictos grandes» na Ilha Terceira, mas que, como «tinha feitos em pendenza lhe derom, que viesse cá por Vigairo Geral, o qual apeconhentou toda esta Christandade com seu mão viver, e exemplos». Do mesmo modo, o clero regular apresentava muitos problemas, entre os quais se contava a mancebia de muitos frades, os quais chegavam a residir fora dos conventos. Mesmo assim, o prelado elogia a acção dos franciscanos e convida o rei a satisfazer a petição destes - a de confirmar ordens sacras em quatro deles que ele mesmo tinha conferido, mas em relação às quais «o Vigario Geral João Pacheco mandou tirar deste Cochim huma Inquiriçam, dizendo que as não podia dar, e fez Autos disso, infamando a Dignidade Episcopal, que grande como Vossa Alteza sabe, falando geralmente em eu ser suspenso, e muitas outras couzas». Quanto à comunidade de crentes, D. Duarte Nunes reconhecia que os portugueses viviam muito «soltos»: não frequentavam os sacramentos, alguns tinham casado várias vezes, outros estavam em permanente conflito, muitos oprimiam os que se faziam cristãos, enquanto os restantes participavam abertamente nas festas «gentílicas» que se realizavam na ilha de Goa. Outros ainda, pelo desespero em que se encontravam, vendiam armas aos muçulmanos, ou partiam para Balagate, onde acabavam por renegar a fé cristã⁴¹.

Depois de elencar os inúmeros problemas que observara na cristandade, o dominicano enunciou um conjunto de estratégias que podiam melhorar a situação, bem como

⁴⁰ BPE, Cod. CIX/2-3, Mss. 3, n° 9, n° 10, n° 11.

⁴¹ BPE, Cod. CIX/2-3, Mss. 3, n° 12; ANTT, CC, I, n° 95; e também, ANTT, CC, I, Mss. 30, n° 76). Infelizmente, o estudo de Carlos Mercês de Melo (1955) sobre o recrutamento de «clero nativo» não se reporta a este período, mas tão somente ao período posterior à instituição da Congregação da Propaganda Fide.

persuadir os indianos à conversão – as quais, note-se, vinham ao encontro das propostas já formuladas por António do Louro. Tornava-se urgente captar fundos que permitissem melhorar os edifícios de culto e provê-los das alfaías necessárias, o envio de um maior número de sacerdotes e religiosos, bem como o investimento na formação dos convertidos locais, para que estes pudessem vir a exercer, um dia, funções clericais e missionárias. A reforma do clero existente constituía, também, parte da solução para o segundo problema - o relaxamento na fé e nos costumes por parte dos portugueses. Devia acrescentar-se, ainda, a destruição dos templos e dos ídolos «gentílicos». Argumentando ser «cousa muito errada em lhe irem favorecer sua idolatria», o que em parte resultava da participação nas festas dos templos, durante as quais eram concedidas muitas esmolas, o prelado diz que «serviço de Deus seria nesta sso Ilha de Goa destruirem-se estes Pagodes e fazerem-se nelles Igrejas com Santos». Mais ainda, o prelado defende que «quem quer, que quizesse viver na Ilha fosse Christão e teria suas terras, e casas como tem, e não querendo que se fosse da Ilha». Mais arrojado do que Louro - que apenas previra a separação física entre cristãos e não-cristãos, mantendo uns e outros nos territórios sob dominação portuguesa -, o dominicano Nunes avançava com propostas que iriam ressurgir na acção dos portugueses das décadas seguintes. Nesse contexto, torna-se impossível resistir à transcrição das conclusões do bispo Nunes, por aquilo que elas revelam de reflexão e de concepção do futuro da própria ordem imperial naqueles lugares:

«Creia Vossa Alteza, que não ficaria nenhua creatura que se não tornasse até de Christo Nosso Senhor, porque não tem outro modo de viver tirados da Ilha, e que estes não fossem bons Christaons, os filhos o seriam, e tirar-se esta ma contumacia delles, e não haviam de leixar o certo por o incerto, e Deus seria servido, e Vossa Alteza por ser causa da salvação de tanta gente perdida; que elles não tem nenhua dificuldade em se tornarem Christaos, somente por respeito dos parentes passados, e pelo costume antiguo, que elles não crem, nem adoram nada, e são doces de mover, mas creio que se não tornam porque nos vem de mao viver, e não fazemos o que pregamos»⁴²

Esse comentário final «não crem, nem adoram nada, e são doces de mover» revela um grande desconhecimento sobre a realidade devocional de Tiswadi, resultando, possivelmente, dos paralelos que o bispo terá traçado entre os «indianos» e os «índios» tal como eles lhe tinham sido descritos nas cartas de Cristóvão Colombo e de Pero Vaz de Caminha, nos sermões de Montesinos. Ou conheceria Nunes a recém publicada *Utopia* de Thomas More, inspirada, ela mesma, em algumas das situações

⁴² BPE, Cod. CIX/2-3, M. 3, n° 12, pp. 8-9.

vividas pelos portugueses? Além do mais, essa observação parece entrar em clara contradição com um desabafo incluído na mesma missiva. Comparando-se a S. Tomé, que teria dito a Cristo - «Senhor, mandame onde quizeres, e não seja aos Índios» -, o prelado retoma a premonição do apóstolo explicando ao rei que «todos Portuguezes mudão nessa terra a calidade, e Nação, e se fazem conformes á terra no modo de viver, que não querem senão seguir a sensualidade». Enfim, as próprias variações lógicas no espaço de uma mesma carta revelam bem a dificuldade em conceptualizar os «indianos», em experimentar a convivência na Índia, bem como em formular estratégias de relacionamento consequentes. Mesmo assim, a correspondência de D. Duarte Nunes é da máxima importância por se tratar da primeira reflexão sistematizada sobre os instrumentos que favoreciam a conversão dos indianos e a sua metamorfose. É de notar, desde logo, o modo como Nunes sublinha o respeito que os locais tinham pelos «parentes passados» e pelo «costume antigo», insinuando a necessidade de substituição desse respeito por novos parentes e novos costumes. Depois, não passam despercebidas as referências ao conflito latente entre eclesiásticos e «colonos», os eventuais obstáculos que estes últimos poderiam colocar a esta empresa, conflitos que também iriam atravessar toda a experiência imperial indiana⁴³.

Na década de 1530, o papel desempenhado por Duarte Nunes seria atribuído a D. Fernando Vaqueiro, o qual arribaria na Índia em 1532, falecendo em Ormuz, entre 1536 e 1537⁴⁴. A nomeação de Vaqueiro, membro da província franciscana da Piedade, é importante por aquilo que ela indicia. Esta província surgira no seguimento da reforma franciscana iniciada por frei Juan de la Puebla, do convento de Santa Maria de los Angeles, com a fundação de um pequeno oratório no reino de Granada por frei Pedro de Melgar e frei João de Guadalupe, para o que estes receberam bula de Alexandre VI, em 1496 (mais ou menos na mesma altura que o cardeal Cisneros substituiria naquele reino o jeromita Talavera)⁴⁵. Dessa reforma inicial, e por via de vicissitudes várias, nomeadamente a cerrada oposição dos Observantes à nova reforma, resultaram, no início do século XVI, diversos ramos, mais tarde conhecidos como «descalços», «capuchos», «frades do Evangelho», «frades de N^a Sr^a da Luz»,

⁴³ A sincronia destas reflexões e propostas com aquelas que, na mesma época, estavam a ser formuladas no México não pode ser ocultada (Bernand & Gruzinski, 1991, I, p. 398).

⁴⁴ ANTT, CC, I, Mss. 50, n.º 52.

⁴⁵ Andrés Martín, 1986, 1988, *passim*. Note-se que nas instruções dadas por Quiñones aos «doze apóstolos» se referia, explicitamente, que estes deviam seguir a regra que se guardava nas províncias dos Angeles, de S. Gabriel e da Piedade (Andrés Martín, 1986, p. 879 e n. 58). Saliente-se, ainda, que a família de que Puebla era originário, os Belarcazar, tinha alianças matrimoniais com os Bragança de Portugal, como foi demonstrado por Lurdes Rosa (1998, p. 325).

«custódia da Estremadura», «frades da Piedade», «arrábidos». Onze dos «doze apóstolos» que se encontravam na Nova Espanha, tendo a cargo a conversão dos índios, eram oriundos da Província de S. Gabriel, ou seja, eram filhos desta mesma espiritualidade⁴⁶. E encontramos outros filhos seus na Índia, com o mesmo intento, em 1532, embora seja possível que alguns dos franciscanos que para aí partiram nas décadas anteriores já professassem nesta família. O grupo que se estabelece em Portugal remonta a frei Pedro Melgar e frei João de Guadalupe, inicialmente reunido no convento de Trujillo (a cidade controlada pela família a que pertencia Francisco Pizarro, o conquistador do Perú), o qual dependia de S. Gabriel, tendo-se implantado no espaço português devido à protecção do duque D. Jaime, o qual até se quisera tornar frade da Piedade. Contra a vontade do rei D. Manuel, o qual partilhava, sobretudo, a estratégia de unidade da família franciscana seguida pelos Observantes.

A oposição manifestada por D. Manuel, mitigada pela concórdia de Évora, de 1509, inverter-se-ia no reinado do seu filho. D. João III protegeu os Descalços, apoiando a fundação de novos conventos e escolhendo membros da Província para ocuparem importantes dignidades eclesiásticas⁴⁷. D. Diogo da Silva, bispo de Ceuta e futuro arcebispo de Braga e Inquisidor-Mor, era seu membro, bem como três dos prelados enviados à Índia durante este período: Fernando Vaqueiro, Juan de Albuquerque e Gaspar de Leão, apesar deste último ter exercido funções já depois da morte do monarca, e de ter aderido à Reforma só então. Mas apesar da *Chronica da Provincia da Piedade* tecer grandes elogios à acção de frei Fernando Vaqueiro, dizendo que durante a sua estada na Índia, o comissário procurara reformar os portugueses, converter os idólatras e reduzir os cismáticos⁴⁸, e de a mesma imagem ser reproduzida nas *Memorias* de Bravo de Morais, segundo o qual, o bispo agira «com grande zello na reforma dos costumes, e conversão dos infieis»⁴⁹, as actividades deste prelado não terão satisfeito o monarca, o qual transferiu boa parte das suas funções para o novo e dinâmico vigário-geral.

⁴⁶ Phelan, 1970, pp. 44 e ss.; Duverger, 1987, pp. 33 e ss., p. 154; Bernand & Gruzinski, 1991, I, pp. 157 e ss., pp. 357 e ss.

⁴⁷ Sobre esta questão vide, *maxime*, Rosa, 1998, e Strathern, 2002, a quem agradeço o facto de ter disponibilizado o seu trabalho (no prelo). Lurdes Rosa assinala, ainda, a comunicação estabelecida entre Carlos V e Fr. Francisco da Gatta, frade do convento de Borba, a quem o imperador pedira conselho quando da campanha de Tunes (Rosa, 1998, p. 325).

⁴⁸ Monforte, 1751, p. 397.

⁴⁹ BNL, Cod. 176, fls. 97v-98. Ver ainda ANTT, CC, I, Mss. 50, n° 52; Schurhammer, 1963, pp. 157, 159.

A chegada de Miguel Vaz a Goa marca uma segunda fase deste primeiro período. E segunda fase não só por o vigário ter sido indicado para o ofício pelo Dr. Francisco de Melo⁵⁰, a par do pedido da elevação da cidade de Goa a cabeça da diocese⁵¹; mas também por ser nesta mesma fase que, no reino, se estava a proceder a inúmeras visitas e correspondentes tentativas de reforma eclesiástica, diocesana e monacal, com uma intensidade até então desconhecida⁵². Construção do império, «renascimento» e reforma tiveram em Portugal o mesmo *timing*.

Vaz ocupou o seu ofício a partir de 1533, desempenhando essa função até 1547, ano em que faleceu. Aparentemente assassinado. Dado a morte de Francisco de Melo antes ainda de partir para Goa, e a destituição de Fernando Vaqueiro, Vaz gozou de amplos poderes até 1539, altura em que chegou a Goa o primeiro bispo residente. Não se sabe muito sobre a sua biografia antes da presença na Índia. Por exemplo, as *Memorias Ecclesiasticas* afirmam que Vaz era clérigo de S. Pedro, enquanto outros testemunhos consideram-no laico, embora licenciado em Direito Canónico. Em todo o caso, parece que tanto ele como os outros clérigos que com ele arribaram em Goa - o padre Simão Vaz (martirizado em 1535, na Ilha do Moro), o padre Gaspar Coelho (o qual enviara a Meliapor), e o padre Vicente da Veiga (que passaria a Malaca) - «e outros muitos», eram «discípulos do espírito do Padre Mestre Avilla»⁵³. A ser verdadeira, esta referência é da máxima importância para a história religiosa do reino, por indiciar a presença do pietismo do Apóstolo da Andaluzia, nos inícios da década de trinta, a informar, também, o dinamismo evangelizador na Índia⁵⁴. Por outro lado, estas ainda que sucintas indicações apontam para a existência de um grupo relativamente homogêneo que o monarca quisera enviar para aqueles lugares, cuja cabeça seria elogiada, quase uniformemente, por todos os representantes da coroa portuguesa⁵⁵.

⁵⁰ Dias, 1960, 1*, pp. 187-188, Moreira, 1991, pp. 236-237.

⁵¹ Nesse mesmo ano de 1533, tinha já sido concedida a criação do bispado, pelo papa Clemente VII, embora a respectiva bula tivesse sido expedida no ano seguinte.

⁵² A melhor síntese sobre estas reformas é, ainda, a que se encontra em Dias, 1960, tomo 1 *, pp. 67-177.

⁵³ BNL, Cod. 176, fls. 97v-98.

⁵⁴ Geralmente atribui-se a Frei Luis de Granada, o qual passa ao reino de Portugal em 1550 a difusão da espiritualidade de Ávila (cf. Dias, 1960, tomo 1 *, pp. 173-174; Rodrigues, 1988, pp. 728 e ss.), mas a verdade é que tanto os ventos da conversão de Granada quanto os das reformas que se estavam a realizar na Andaluzia se faziam sentir no mundo religioso português, e outro testemunho disso é o *Espejo de la Conciencia*, que Trata de Todos los Estados escrito por um franciscano da custódia dos Anjos (Correia, 1993, p. 275).

⁵⁵ Schurhammer, 1992, tomo III, pp. 202 e 203. Esta seria uma constante, até finais do reinado de D. João III. Para a evangelização do Ceilão seria nomeado, também, um grupo da Piedade (Lopes, 1967, pp. 7-74).

Qual é o papel de Vaz em toda esta empresa? De que forma é que contribuiu para o processo de conversão e cristianização dos indianos? Em que medida é que a sua nomeação faz parte de uma «estratégia» sustentada da coroa portuguesa, e já não da protecção esporádica das cristandades da Índia?

O relatório enviado por Miguel Vaz ao rei de Portugal, logo em 1533, fornece algumas respostas a estas perguntas. Felizmente, um resumo alargado deste relatório encontra-se no códice «Sumario das Cartas que vierão da India no anno de 1534», pertença de Pero de Alcáçova Carneiro, Secretário de Estado da Índia. Nessa missiva, Vaz propunha ao monarca que discutisse as suas propostas com o bispo D. Francisco de Melo, para que quando este aportasse na cidade de Goa viesse já provido de determinações da coroa e de poderes para as executar⁵⁶. Mas contrariando as suas expectativas e as do rei – como já se disse – o bispo viria a falecer antes mesmo de partir.

Depois de explicar as reformas que iniciara e os baptismos que tinha feito⁵⁷, o vigário entretece os destinos dos «novamente convertidos» com os destinos do próprio Estado da Índia, na linha do que fora já sugerido por D. Duarte Nunes, uma década antes. Palavras nas quais se entrevê a raiz franciscana da sua espiritualidade, nomeadamente a ideia de que os indianos recentemente convertidos eram como que crianças que precisavam de tutoria. Pedia ao rei, então, um oficial «que seja como pay destes christãos e que tenha deles spicial cuydado» na cidade terrena, na *respublica*, protegendo-os das vexações causadas pelos rendeiros⁵⁸, mas também de outras opressões, como o modo como eram presos «estes christãos da tera», «por serem achados depois do sino de corer e outras cousas desta calidade», os quais ficavam «muy pobres por penas que lhe levam»⁵⁹. Ao Pai dos Cristãos imaginado por Miguel

⁵⁶ Não deixa de ser curioso verificar que neste códice são poucos os sumários aos quais são dedicadas mais de uma ou duas linhas, e entre eles o traslado do de Miguel Vaz é, sem qualquer dúvida, o mais extenso. Indicia, talvez, a relevância que, naquele momento, a conversão passava a ter, bem como a intenção da coroa (ou de Pero Alcáçova) em centralizar esse processo na pessoa de Vaz. Além do mais, contém as decisões que foram tomadas em relação aos pedidos enunciados pelo vigário-geral, pois tem anotado, após cada item, a solução pensada por Pero Alcáçova (sozinho, ou depois de conselho com o monarca, ou com outros), tornando-se um excelente exemplo do próprio processo de decisão política.

⁵⁷ Teria já visitado Cananor, Cochim, e Goa, notando aí a necessidade de mais esmolas e salários, o que lhe é concedido ou, no caso dos salários, remetido para o capitão-mor e vedor da fazenda.

⁵⁸ Reencontra-se, já aqui, um tema recorrente em todos os lugares onde a evangelização ocorreu – a oposição dos interesses dos «evangelizadores» e de alguns «laicos».

⁵⁹ Outra vexação era a que se fazia às mulheres cristãs da terra, obrigando-as a assistir à oração, mesmo quando elas já a sabiam, pelo que resolveu fazer um rol de todas as que já sabiam a doutrina, escusando-as «dos dias dela» (Schurhammer, 1963, p. 173).

Vaz competiria, além do mais, tomar «os filhos destes christãos e se poerem a ofícios asy como calafates dos quaes diz que nom ha la mais de dez ou doze e que por serem tam poucos trabalham os domingos e santos(...)». Ou seja, integrar os *christãos da terra* na estrutura de ofícios da coroa, atribuindo-lhes ofícios necessários à conservação da *respublica* (exemplificando, Vaz sugere que estes convertidos fossem ferreiros, torneiros, carpinteiros). Proteger e integrar, projectar e conduzir. Conduzir as condutas. Numa *Respublica Christiana* em expansão por territórios que lhe não eram «naturais», a «parentela espiritual» que um ofício como o Pai dos Cristãos instituíra e evocava - uma comunidade do tipo familiar ainda que assente noutras formas de parentesco, no parentesco espiritual - tornar-se-ia extremamente importante, pois permitia a consolidação dos laços intra-comunitários, dos laços que articulavam os membros da nova comunidade, agora sujeitos à autoridade dessa outra figura paterna. A sobreposição dessa comunidade e parentela espiritual à comunidade pré-existente, e a tentativa de substituição desta última por aquela eram, no final de contas, os objectivos da própria evangelização, e aquilo que permitia a conversão da comunidade «gentia» em curral católico, dos «gentios» em cristãos (e, por essa via, em plenos súbditos da coroa portuguesa).

As propostas de Vaz estavam em plena consonância com as indicações pontificias de que todos os convertidos deviam ser tratados como «crianças de Cristo» e acolhidos com «afeição paternal», como constava nas constituições *Altitudo* de Paulo III, de 1537, e mais tarde, no breve *Misericordiarum patur*, de Pio V, de 1567⁶⁰. Além disso, elas constituíam, também, uma derivação institucional do princípio que operava no reino, segundo o qual ao «poder cabia a protecção daqueles que, em virtude de *capitiis deminutio* ou de condições sociais concretas, não estavam capacitados para assumir pessoalmente a defesa dos seus interesses», princípio aqui sintetizado por António Manuel Hespanha⁶¹. Tais paralelos prolongariam, no tempo, esse estatuto subalterno conferido, desde o início do processo de conversão, aos convertidos, embora estes tenham capitalizado, como se verá, as vantagens inerentes a esse mesmo estatuto.

Independentemente das razões últimas, explícitas e conscientes, que presidiram à instituição do ofício de Pai dos Cristãos - a transformação da comunidade gentia em

⁶⁰ Mais ou menos na mesma altura e com o mesmo sentido - o de proporcionar uma transição identitária mais suave e o de modelar as suas componentes - surge a Casa dos Catecúmenos. E um espírito semelhante preside, ainda, ao alvará de 1581 que institui um conservador e juiz dos cristãos da terra, o qual teria a seu cargo todas as causas que se movessem entre estes (LPC, p. 71).

⁶¹ Hespanha, 1994, p. 180.

comunidade cristã, equalizando-a à comunidade portuguesa -, a sua durabilidade terá sido essencial à manutenção da relação «colonizador»/«colonizado», ao assegurar a «permanente infantilização» do segundo, e por conseguinte, a legitimidade do poder do primeiro. A par disso, sedimentava a convicção de que o colonizador continuava a ser superior ao colonizado, mesmo depois do segundo ter renunciado àquilo que, no início, justificara tal desigualdade - a sua idolatria. Por fim, atribuía aos religiosos (pois a partir de certa altura, o ofício de Pai dos Cristãos passaria a ser ocupado por estes, mais e mais empenhados na saúde física e espiritual dos novamente convertidos) um papel incontornável na ordem imperial, pois caberia a estes, em última instância, orientar os destinos sociais e políticos da maioria demográfica.

A adequação desta proposta às necessidades da Índia talvez explique a sua imediata aceitação, e testemunho disso é uma petição realizada, em 1537, por Rui Barbuda, vereador do Senado da Câmara de Goa e já denominado Pai dos Cristãos⁶². Ou seja, a partir dessa altura, a organização eclesiástica da Índia passava a contar com um ofício - único nos impérios ibéricos⁶³ - especificamente vocacionado para o encaminhamento das comunidades «novamente convertidas», o qual pertencia à estrutura administrativa da coroa, apesar de ser ocupado, a partir de então e quase sempre, por religiosos. Foi no contexto desta função que Barbuda, um dos poucos laicos a ocupar a função, pediria ao Senado da Câmara daquela cidade que lhe concedesse um bairro onde os «christãos da terra» pudessem «ser ensinados e acostumados às couzas, que lhe são necessarias aprenderem e saberem da nossa fé pera sua salvação»⁶⁴, e ao rei provisões para sentenciar verbalmente os conflitos que se verificavam entre cristãos e não-cristãos⁶⁵. Reproduzindo, também ele, muito daquilo que, quase vinte anos antes, fora requerido por frei António Louro a D. Manuel.

Talvez assim se alcançassem conversões dos «libres e que por sua vontade se vem fazer christãos e pedir agoa do bautismo», «porque destes lhe parece que Vossa Alteza deseja fazeren se muytos». Esta explicação oferecida por Miguel Vaz parece apontar para a sua vontade em satisfazer o monarca (já noutro lugar dissera ter ido para a Índia

⁶² Em 1547, D. João III é informado que o Pai dos Cristãos Rui Barbudo enfrentava muitas contrariedades no exercício do seu cargo por parte dos oficiais do rei, não sendo pago desde 1542 (D'Costa: 1965, p. 138).

⁶³ Sobre este ofício veja-se Fernandes (1965) e Wicki (1969); mas também, D'Costa (1965) e Araújo (1993).

⁶⁴ A Câmara concederia, efectivamente, uns chãos para que tal se concretizasse (HAG, n° 7737, fls. 72-74; v. tb. Gonçalves, 1964, I, pp. 75-76). Em 1550, seria a vez do vice-rei conceder um pedaço de terra administrada pela igreja de Chorão para os pobres cristãos; muitos pobres instalaram-se aí, acabando por constituir uma aldeia cristã (D'Costa, 1965, p.145).

⁶⁵ ANTT, CC, P I, Mss. 81, n° 116.

unicamente «para o servir»), como denuncia, também, um outro aspecto do perfil religioso de D. João III que o aproximava, claramente, do humanismo cristão erasmista. Noutro lugar, Diogo de Teive referira que «tirava o rei um incrível prazer» dos progressos nas conversões⁶⁶. Aqui, Miguel Vaz explicitava as conversões que eram prazenteiras ao monarca: aquelas que eram alcançadas pelo livre-arbítrio, *topos* erasmiano de enorme importância numa época em que se debatiam, na Europa, precisamente essas questões de grande alcance teológico.

Mas tal como acontecera com frei António Loureiro e as tensões que este manifestara entre a explanação da conversão como resultado da graça divina e a necessidade de favores humanos para a alcançar, também nas palavras de Vaz se pode vislumbrar uma tensão semelhante. Teologicamente, defende as conversões livres. Na prática, requer um conjunto de dispositivos que visavam persuadir a vontade dos «gentios». Para que a conversão prosseguisse, e para além do ofício de Pai dos Cristãos, tornava-se ainda necessário prover as igrejas de novos vigários e pregadores (missionários) «muyto bem acostumados», por estas serem «as armas como que se la sojuga muyto a terra e se ganham muytos corpos e almas»⁶⁷. Por fim, para que o impulso dado à conversão tivesse efeito, tornava-se necessário que o governador não interviesse constantemente nas matérias religiosas, até porque, como lembrava o vigário, «se V. A. lá manda hum homem e confia nele aquele carego dele, hade ser para ninguem entender no que a seu carego pertence»⁶⁸, desabafo que constituiria uma recorrência ao longo destas décadas, denunciando a resistência destes agentes face à intervenção e controlo cada vez maiores exercido pela coroa e pelos seus agentes em territórios que, antes, eram domínio seu. «Hoje são os Teodósios que governam os Ambrósios», anunciara Clenardo, mas os eclesiásticos dificilmente se habituariam a esta nova situação.

⁶⁶ Costa, 1998, p. 108.

⁶⁷ A esse propósito diz que o vigário de Cochim não tinha as partes necessárias para o ser; no ano anterior, Vicente de Laguna, dominicano, tinha já informado o monarca sobre a insuficiência dos vigários (ANTT, CC, PI, Mss. 50, n.º 45).

⁶⁸ Schurhammer, 1963, p. 174.

*
* *
*

Apesar de todos estes *sinais institucionais* revelarem uma rotação na atitude da coroa em relação à conversão dos indianos, foi com a chegada do castelhano frei Juan de Albuquerque⁶⁹, em 1539, que o *puzzle* da conversão começou a materializar-se. Por que razão é que foi exactamente nesse momento preciso que veio a acontecer tal rotação, é difícil de explicar, embora os dados até aqui reunidos já iluminem parte da história.

São igualmente escassas as fontes de informação sobre este prelado, para além das já familiares crónica da Piedade e memórias setecentistas de Bravo de Morais. Natural da vila de Albuquerque - e o convento de Albuquerque era da Província de S. Gabriel -, na Estremadura espanhola mas sobre a fronteira portuguesa, o futuro bispo também fez parte do grupo de frei João de Guadalupe e frei Pedro Melgar. Duas vezes (1526, 1532) ocuparia o ofício de Provincial, e nessa qualidade participou na Congregação Geral de Assis, em 1526 e visitou as Províncias de Portugal e dos Algarves. Três anos depois aparece como confessor do duque D. Jaime, o qual o aconselharia ao monarca, a quem se encontra a confessar em 1535⁷⁰. Em 1537 é nomeado bispo de Goa, e sagrado no convento de S. Francisco de Lisboa, em 1538⁷¹, ano em que parte para a Índia na armada do vice-rei D. Garcia de Noronha.

Note-se que tal *cursus honorum* acompanha um conjunto significativo de alterações que estavam a ocorrer em Portugal no seio da família franciscana (a par do crescimento da Província da Piedade), sob a tutela de um D. João III por um lado interessado em «autonomizar» os franciscanos portugueses da família à qual pertenciam⁷², articulando-os directamente com o Ministro Geral; e, por outro, em

⁶⁹ Ele próprio o afirma, quando diz que não quer que o chamem «robolam, como chamam aos castelhanos» (DI, I, p. 171). Note-se que é nesta mesma época que S. Tomé devia receber, também, o seu primeiro bispo residente, frei Bernardo da Cruz, dominicano, depois de seis anos de prelatura de D. Diogo de Ortiz e Vilhegas, o qual nunca chegou a arribar à diocese, acontecendo o mesmo, porém, com o seu sucessor (Ambrósio, 1993, pp. 519 e ss.). Num futuro próximo, contudo, São Tomé conheceria experiências institucionais muito semelhantes àquelas que tiveram lugar na diocese de Goa.

⁷⁰ Monforte, 1751, p. 398; BNL, Cod. 176, fl. 98v. Sabe-se que frei Diogo da Silva, também da província da Piedade, fora igualmente confessor do monarca - o mesmo frade que, mais tarde, seria nomeado bispo de Ceuta e Inquisidor-Geral (Marques, 1993b, p. 58).

⁷¹ ANTT, CC, II, Mss. 221, n.º 172.

⁷² Veja-se, a esse propósito, o estudo de Félix Lopes sobre frei André da Ínsua (1997, II, pp. 158 e ss.). São muitas as cartas de D. João III que indiciam essa sua tentativa de «ordenar» a ordem de S. Francisco (cf. ANTT,

reduzir os privilégios que muitos destes religiosos tinham acumulado no reino, reformando os seus conventos e os comportamentos dos seus frades. Em que medida é que o envio deste franciscano para a Índia numa altura em que o rei negociava a vinda de um Comissário Geral italiano que visitasse as Províncias do reino é concertada, não se sabe, mas é de supôr - e essa a opinião de Félix Lopes - que tenha sido durante a estadia de frei João Calvo que se reorganizaram as missões franciscanas do Estado da Índia, constituindo-se a Custódia de S. Tomé e iniciando-se o processo de constituição de uma Custódia que reunisse os recolectos que aí se encontravam⁷³. Em resumo, é nesse contexto «reformista» que parte Albuquerque acompanhado pelo padre Diogo Borba (o qual fora educado no convento de Borba, da Piedade, o qual viajava com o estatuto de «pregador») e frei Vicente Lagos, da mesma província⁷⁴. Apesar de ter chegado nesse mesmo ano a aquela cidade, o bispo só daria início à sua actividade no ano seguinte, já que toda a urbe estava mobilizada para prestar apoio aos que estavam envolvidos no primeiro cerco de Diu.

O gesto que deu início às funções episcopais de D. Juan de Albuquerque foi a constituição da igreja de Santa Catarina em Sé, provendo-a de capítulo e de ornamentos, assim como do conjunto retabular pintado por Garcia Fernandes que evocava a vida da mártir com o mesmo nome. Verificar-se-ia, já nessa altura, um primeiro conflito jurisdicional, pois o bispo recusaria como deão o sacerdote que exercia a função de vigário da Sé⁷⁵, um tal padre Diogo de Moraes (possivelmente o mesmo que já exercera, em tempos, as funções de vigário-geral). Note-se que o capítulo da Sé e a eleição dos seus cônegos era ainda da responsabilidade da Ordem de Cristo, e é possivelmente neste contexto que se deve entender a posição do prelado. Depois de resolvido o conflito, Albuquerque prosseguiu a sua acção pela pregação, administração de sacramentos, reforma dos costumes, e defesa da integridade da fé. A este último nível, salienta-se o facto de ter sido ele a requerer ao rei a instituição do tribunal da Inquisição, para pôr fim a casos semelhantes a aquele que ocorrera com o médico cristão-novo relaxado à justiça secular, mas que acabara por desdizer os seus erros. Nesse caso em que tinham sido realizados autos analisados por teólogos dominicanos e franciscanos e pelo próprio Borba, o bispo envolvera-se pessoalmente,

SV, L. 6, fls. 292 e ss.; L. 9, fls. 402 e ss.; L. 10, fls. 46 e ss.).

⁷³ *Idem*, pp. 165-166.

⁷⁴ De acordo com frei Félix Lopes, o padre Diogo Borba era, também ele, do círculo do padre João de Ávila, tendo provavelmente estudado Teologia em Salamanca, onde o teria chegado mesmo a conhecer (Trindade, 1962, I, p. 269, n. 5).

⁷⁵ ANTT, CC, I, Mss. 64, n.º 138, Mss. 65, n.º 72.

e a sua intervenção revelara-se essencial para a salvação do perdido⁷⁶. Talvez pensasse, todavia, não ser possível uma intervenção personalizada em todos os casos que se viessem a suceder.

Quase inevitavelmente o voluntarista Albuquerque esbarrou na figura do vigário-geral, o qual certamente aspirava o lugar de prelado, e o mesmo se pode entrever numa carta enviada por D. João de Castro a D. João III nesse mesmo ano de 1539. Castro começa por explicar que «temos nestas partes o vigário-geral por (reliquia) e quanto a mim hé um momto de natureza em virtudes», para concluir que «qu não sei no dia de hoje cabeça aonde elustrase aparecer melhor hua mitra»⁷⁷. Isto no ano em que chegaria Albuquerque. E apesar de espiritualmente estes homens partilharem convicções semelhantes acerca da conversão (as espiritualidades de João de Ávila e da província da Piedade eram, sob muitos aspectos, vizinhas), a dar ainda crédito às informações transmitidas por Cosme Annes, em 1547, ano da morte de Miguel Vaz⁷⁸, então em Chaul, torna-se provável que as relações entre ambos tenham sido, de facto, conflituosas. Aliás, corra em Goa o rumor de que a morte de Vaz teria sido causada por envenenamento. Ordenado pelo bispo. Mesmo que tal rumor não tivesse fundamento - e Annes, por exemplo, era da opinião de que os verdadeiros responsáveis pelo envenenamento eram os brâmanes, ansiosos por se livrarem de um oficial tão pressuroso na conversão -, o facto de ele ter circulado denuncia a possibilidade de ser verdadeiro o desaguio. Sob tensão, ou não, a verdade é que os artífices da conversão, entre 1539 e 1542, foram o padre Diogo Borba, que acompanhara o bispo na viagem à Índia, e o mesmo Miguel Vaz, o que aponta para uma colaboração institucional eficaz, afastando algumas dessas sombras.

Foi durante esse triénio que se acumularam um conjunto de medidas que constituíram o «aparejo (...) para se reformar y criar otro nuevo mundo». Os seus traços essenciais são bastante familiares e lembram as experiências que estavam a ocorrer, simultaneamente, nos reinos ibéricos e nas colónias espanholas no continente americano⁷⁹. Incorporando as propostas anteriores, o aparelho combinava vias suaves (o favorecimento dos «gentios das ditas partes» que se quisessem converter, «propondo-lhes premios e honras») e vias duras (o abaixamento e punição dos que

⁷⁶ Monforte, 1751, pp. 400-401. Sobre o período imediatamente anterior à fundação da Inquisição, veja-se *maxime* Priolkar, 1961 e Cunha, 1995.

⁷⁷ Carta publicada por Correia, 1997, pp. 349-351.

⁷⁸ GTT, XV, Mss. 12, n° 35, p. 414; ANTT, CC, I, Mss. 75, n° 109.

⁷⁹ Bernand & Gruzinski, 1991, I, pp. 357 e ss., pp. 373-401; Wachtel e Gruzinski, 1997, *passim*.

«amoestados perseverão em suas ideologias»), as quais permitiam atingir a grande variedade das populações residentes naqueles lugares, inclinando-as no sentido da conversão⁸⁰. Concretizava-se, depois, em várias etapas que, mais do que obedecerem a uma sequência claramente identificável, coexistiram durante esse período:

a) a minorização intelectual e espiritual das populações locais, a qual legitimara, desde um primeiro momento, a empresa expansionista, e que ressurgia agora nos preâmbulos das normas, salientando a necessidade e a obrigação da empresa da conversão⁸¹;

b) a correspondente diferenciação e hierarquização jurídicas dos grupos locais cristianizados e não-cristãos, atribuindo aos primeiros, e sucessivamente, situações de maior privilégio, às quais se contrapunha a subalternização, a minorização, o «abaixamento» dos grupos não-cristãos.

c) a destruição e esvaziamento dos elementos constitutivos da ordem religiosa pré-existente: anulação dos signos materiais do «gentilismo» (templos, ídolos, altares, escrituras, etc.), afastamento dos sacerdotes brâmanes, proibição dos ritos «gentílicos»;) a substituição das estruturas «religiosas» anteriores por elementos cristãos: igrejas, imagens, sacerdotes, etc.

d) a separação física entre cristãos e não-cristãos confinando ao exterior (intelectual, perceptível e físico) da «comunidade do reino», auto-representada como cristã, todos aqueles grupos que recusavam a conversão. Dependendo dos seus comportamentos e das funções que exerciam na ordem portuguesa, estes passariam a residir fora de portas, ou, em último caso, podiam mesmo ser expulsos dos espaços sob jurisdição portuguesa.

Desconhece-se, é certo, de quem foi o impulso inicial para que se agregassem, num mesmo tempo e espaço, tais modalidades. Não se sabe, por exemplo, se foi por decisão sua, de Miguel Vaz, ou do próprio monarca, a destruição de todos os templos

⁸⁰HAG, Livro 4º dos Registos da Casa dos Contos, fl. 236 v; Livro de Alvarás, nº I-A, fls. 67 v; LPC, fls. 39 v e 106), «porque com isso sera parte para os persuadir haverem a Nossa Santa Fe Catholica» (HAG, Leis a favor da Cristandade, fls. 12v-13). «O que era impedimento de se converterem á fé de nosso senhon» (HAG, Livro 4º de Registos Antigos, fl. 317), «pera com isso se moverem outros a serem christãos» (HAG, Livro 3º de Alvarás, fl. 105) seriam tópicos frequentes na estruturação destes decretos, alvarás, ordens régias.

⁸¹ Logo em 1541, encontra-se este sugestivo preâmbulo: «Faço saber aos que esta virem como querendo nosso senhor lembrar-se desta gente e terra della, que de tantos tempos estava sujeita ao demonio, e seus Pagodes» (APO, F 5, I, p. 161). Mais tarde, a mesma ideia seria cristalizada nos decretos do 1º concílio provincial: no decreto 9 dos artigos sobre a protestação da fé do 1º Concílio provincial de Goa diz-se que aos cristãos fora ordenado por deus que «em terra de promissam em que aviam de morar, destruissem totalmente todos os idolos, templos e lugares em que se dava culto aos falsos Deoses, assi pera que a idolatria (que he tanto contra a sua honra) fosse de todo destruida entre os infieis: como pera que lhes não fosse occasião de idolatrar (...) de maneira que o Demonio per nenhuma via seja venerado nellas» (APO, F 4, I, PF, d.9).

da ilha de Tiswadi⁸² - e terá sido, de algum modo, na sequência desta, que se realizou a famosa viagem de Martim Affonso de Sousa ao templo de Tirupati, estudada por Sanjay Subrahmanyam⁸³ -, embora alguns testemunhos coetâneos, nem sempre fiáveis, atribuam a Vaz a origem de tais escolhas, concretizando agora o que fora requerido pelo dominicano Nunes. Poder-se-ia perguntar, ainda, a quem se deveu a decisão em negociar a transferência de parte da renda, da que antes sustentava o «culto gentílico», para o «culto cristão»⁸⁴. Esta importantíssima medida, tomada na ausência do vice-rei Garcia de Noronha, permitia resolver o problema da dotação financeira das novas igrejas, ou seja, da construção de edifícios decentes, da compra de alfaias e ornamentos dignos, bem como do pagamento dos sacerdotes, tornando mais leve a esmola que a coroa tinha (directamente) de conceder; para além de destruir, ao mesmo tempo, a crucial rede «religiosa» local, essencial à manutenção da própria organização social «goesa». É nesse contexto, aliás, que as anteriores mazanias (instituições locais encarregues do bem-estar dos oficiantes do templo e dos seus servidores e de providenciar as estruturas necessárias para que estes fossem convenientemente ordenados⁸⁵) dariam lugar às *fabricas*, confrarias e capelas. O chantre de Goa partira para Roma, «por ordem do duque de Bragança», para requerer ao pontífice os privilégios da Sé de Lisboa para a sua homóloga goesa, por esta mesma altura, e seria nesses anos que o Hospital de Goa recebia um compromisso muito similar ao Hospital de Todos-os-Santos de Lisboa⁸⁶. Não se sabe, ao invés, a quem coube a decisão de fundar a Confraria da Santa Fé, e os Seminário e Colégio com o mesmo nome. Frisando a unidade deste plano, a Casa de Catecúmenos - residência na qual seriam instruídas as populações locais que requeriam a conversão - situar-se-ia nestes mesmos edifícios.

Atente-se, por um momento, e ainda a propósito dessa micro-conjuntura, na relevância destas instituições.

⁸² Paulo da Trindade reivindica para os franciscanos a paternidade de semelhante projecto (Trindade, 1962, I, p. 266, n. 1). Já Sebastião Gonçalves atribui ao padre Borba a ideia inicial, depois discutida com Miguel Vaz, Pero Fernandes e Cosme Annes, e, finalmente, com o bispo e o vedor da fazenda (o governador encontrava-se ausente) na altura (Gonçalves, 1951, I, pp. 120-121).

⁸³ Subrahmanyam, 2001, cap. 2. Subrahmanyam destaca a atracção económica provocada pelas imagens de grandes riquezas que se associavam aos grandes templos, nomeadamente aqueles que se situavam no interior do subcontinente.

⁸⁴ APO, F 5, I, pp. 161-170.

⁸⁵ Pereira, 1981, pp. 1-2.

⁸⁶ ANTT, CC, P I, Mss. 72, n° 155, n° 84.

A confraria da Santa Fé, a qual surgiu como «espaço» onde seria concebida, discutida e estimulada a conversão das populações locais, pode ser caracterizada, com toda a justiça, com uma verdadeira causa impulsiva do processo de conversão. Os estatutos da confraria, possivelmente elaborados por Miguel Vaz e Diogo Borba, prescreviam as obrigações dos seus membros, e por eles é possível aceder a alguns dos dispositivos que então foram pensados. Impedir a edificação de novos templos e o restauro dos templos antigos; castigar os brâmanes que afrontassem os novos cristãos, e obrigar todos os que permaneciam «gentios» a sustentar os familiares que se convertiam, proteger, ao mesmo tempo, as causas dos «novamente convertidos», e, nesse contexto, dar-lhes ofícios, aliviá-los de tributos, e impedir que fossem comprados por muçulmanos, cuidar dos órfãos e dos desamparados, enterrar os cristãos defuntos, constituíam a primeira etapa do *aparejo*⁸⁷. A edificação de um colégio onde seriam ensinados e instruídos os cristãos, bem como de um seminário onde estes pudessem receber ordens sacras, tornariam possível quer a consolidação na fé e a instrução ocidental, quer a reprodução sacerdotal⁸⁸, multiplicando os obreiros, entranhando a cristandade entre os próprios locais⁸⁹. Recorde-se que nem cinco anos tinham passado sobre a fundação de um colégio com funções idênticas – formar «indígenas» nos saberes «ocidentais» – em Tlatelolco, sob o patrocínio do bispo franciscano Juan de Zumárraga e do vice-rei António de Mendoza, e com mão-de-obra franciscana, e mais ou menos na mesma altura o juiz Vasco de Quiroga fundara os hospitais de Santa Fé naqueles mesmos lugares⁹⁰! Com a Casa dos Catecúmenos e o ofício do Pai dos Cristãos, e atendendo a que, por essa altura, já tinham sido destruídos *todos* os templos de Tiswadi, estes organismos *institucionalizavam* a conversão, tornando-a, aplicável a uma larga escala. Facilitando a expansão da fé por outros lugares do império português no Índico, nos quais os franciscanos tinham já construído, aliás, muitas outras igrejas, conventos, colégios e confrarias⁹¹.

⁸⁷ DUP, I, pp. 542 e ss.; D'Costa, 1965, pp. 138 e ss; ANTT, CC, PI, Mss. 71, n.º 31.

⁸⁸ Já no ano anterior tinha sido fundado o orfanato de N.º Sr.ª da Luz, perto de Baçaim, de franciscanos, destinado à educação de 40 meninos órfãos, para mais tarde serem ajudantes dos missionários (D'Costa, 1965, p. 138).

⁸⁹ Uma comparação com o processo que, na mesma altura, estava a ser ensaiado no México e no Perú, pelos poderes espanhóis, torna-se absolutamente crucial, de modo a poder generalizar/relativizar a própria experiência goesa (cf., a esse propósito, Phelan, 1970; Wachtel, 1971; Gruzinski, 1988; Bernand & Gruzinski, 1991; Mills, 1994; Wachtel & Gruzinski, 1997).

⁹⁰ Phelan, 1970, p. 47; Bernand & Gruzinski, 1991, pp. 392 e ss..

⁹¹ Nesse contexto, pelo menos seis igrejas, três conventos e dois colégios já tinham sido construídos fora dos territórios de Goa (em Cochim, Cananor, Meliapor, Negapatão, Baçaim, Taná, Chaúl) e nove igrejas, um convento e um colégio/seminário, nos territórios de Goa, todos eles a cargo de franciscanos ou clérigos seculares (cf. Farinha, 1943, pp. 70 e ss.). Além disso, alcançara-se a conversão da comunidade dos paravás, na Costa do Malabar.

A simplicidade da estratégia, a similitude que se podia estabelecer entre ela e estratégias que, anteriormente, tinham já sido experimentadas, ou que, naquele momento preciso estavam a ser ensaiadas noutros lugares, e, de uma forma diferente no reino de Portugal, torna provável que o seu desenho, a sua traça, não tivesse sido muito difícil de conceber. Para além das pontes semânticas que se podiam estabelecer entre os vários discursos teológicos e morais sobre a alteridade religiosa, evidenciavam-se outros tipos de conexões. Um simples relance comparativo pela cronologia e pela legislação da experiência judaico/cristã-nova e da experiência goesa sugere a operatividade, em Goa, dessa mesma linguagem da diferença, como ficara implícito, aliás, no capítulo anterior. Na realidade, a simetria normativa que se verifica entre a legislação sobre os judeus e cristãos-novos, nas *Ordenações Afonsinas* e *Manuelinas* e as normas emandas para Goa, em relação aos «gentios» e aos novamente convertidos, a partir de 1530/40, confirma a hipótese aí levantada. A mesma antropologia da alteridade que operava no reino concretizava-se agora, sem mais ocultações, no império. Esse carácter geral, essa racionalidade intrínseca, ajuda a explicar o sucesso que esta configuração teve, os sentidos que, imediatamente, lhe foram atribuídos, e justifica, ainda, que as posteriores configurações da conversão fossem também *citações* desta primeira, adaptando-a à variedade das circunstâncias, tornando-a umas vezes mais violenta, outras vezes mais suave, mais flexível.

Foi esse ambiente que as naves que atracaram em Goa e traziam de Lisboa aquele que ficou depois conhecido (embora não reconhecido por todos) como o Apóstolo das Índias iriam encontrar.

*

* *

Para quem estuda os processos de conversão, na Ásia, no século XVI, torna-se inevitável, a um dado momento, deparar com a figura do fidalgo-missionário de Navarra, do grupo de Inácio de Loyola, apresentado como o grande construtor da cristandade da Índia. Algo de semelhante sucede, algumas décadas mais tarde, com respeito a Alessandro Valignano. Ambos jesuítas, ambos fidalgos, com formação universitária, ambos enviados com missões especiais. E, contudo, a voz de Valignano teve mais impacto (imediato) que a voz de Francisco Xavier, chegado a Goa quando outras estruturas trilhavam o terreno há cerca de meio século. Numa sociedade

jurisdicionalista quanto era a que fora implantada pelos portugueses na Índia era praticamente impossível impôr-se sem negociar; pelo que o mais provável é que Francisco Xavier, membro de um instituto religioso que tinha acabado de ser oficializada pelo pontífice, e apesar de ter sido nomeado núncio para a Índia pelo mesmo Paulo III, tenha sentido a necessidade de entrar em consenso com os poderes locais em relação à amplitude do seu próprio espaço de acção⁹². Talvez a mesma cultura jurisdicionalista ajude a explicar que Francisco Xavier tenha passado tão pouco tempo no território de Goa, quando comparado com o que passou *extra territorium*⁹³.

Por agora procurar-se-á unicamente contextualizar a chegada de Francisco Xavier e situar a sua acção, desenvolvida entre 1542 e 1552, no contexto das traças já desenhadas, das determinações previamente estabelecidas, e dos agentes já mobilizados⁹⁴.

Não é claro que tenha sido *com* a ida de Francisco Xavier para a Índia que os jesuítas se tornaram os líderes do processo missionário, no contexto do Padroado⁹⁵, mesmo considerando que este chegava com a dignidade de Núncio Apostólico. É mais provável que tenha sido *por causa* das viagens deste missionário, da sua atitude extrovertida, do seu engenho, da sua ambição e do seu pragmatismo, da utilidade da sua postura para a prossecução dos interesses da coroa portuguesa (bem como a adesão que muitos cortesãos manifestaram em relação à espiritualidade inaciana, uma espécie de ponte entre o século e o ascetismo), e da extraordinária capacidade que os jesuítas tiveram em fixar a sua memória, que essa hegemonização se tenha vindo a concretizar. A médio prazo. Ao quebrar as barreiras da jurisdição da coroa portuguesa, ensaiando-se pelo sertão não só indiano, como também japonês, e, tentativamente, chinês – e apesar de não ter sido apenas ele a aventurar-se por terras inóspitas – Francisco Xavier constituiu estes lugares em novos espaços de missão, *marcados*,

⁹² Aliás, o facto de Xavier visitar, imediatamente, todos aqueles que reconhece como os «responsáveis» pela vida política local sugere, precisamente, a sua sensibilidade pessoal em relação a estas esferas de jurisdição (v. Schurhammer, 1992, II).

⁹³ As suas viagens à capital do Estado da Índia, sobretudo a partir de 1545, tinham um carácter meramente administrativo (1542 - chegada a Goa; 1542/1544 - Costa da Pescaria; 1545/1548 - Malaca e Molucas; 1548/1551 - Japão; 1552 - às portas da China). A missão de Xavier desenvolvia-se, sobretudo, nesses outros lugares (Schurhammer, 1992, *maxime*; veja-se, ainda, Marques, 1993a, pp. 231-259).

⁹⁴ Nesse ano acompanharam Francisco Xavier, então com 38 anos, somente dois outros padres - Paulo Camerte e Francisco de Mansilha -, e um irmão, Diogo Rodrigues; e até 1552, data da sua morte, a Companhia enviava até à Índia mais 16 padres.

⁹⁵ Lach, 1968, I, p. 247.

desta vez, pela prioridade jesuíta. Se se atender às circunstâncias em que tais viagens se realizaram, esses actos dificilmente não seriam percebidos na época senão como heróicos, contribuindo para construir a aura de singularidade que, rapidamente, se foi desenvolvendo em relação ao futuramente proclamado santo⁹⁶.

Para além de Xavier, os jesuítas contaram com outras «causas impulsivas»: a família real, por um lado, o círculo pontifício, por outro, o que lhes granjeou importantes apoios nos conflitos jurisdicionais que se desenvolveram com o clero secular, com os companheiros regulares⁹⁷ e mesmo com os outros corpos político-administrativos, apesar das advertências de Francisco Xavier no sentido de hostilizar o menos possível todos aqueles que tinham poder de decisão. Estes impulsos manifestaram-se com tal intensidade que a própria Companhia viria a *constituir-se* e a *aparecer* como o instituto mais bem apetrechado para enfrentar os tempos de reforma e de renovação por que todos pareciam ansiar.

Por fim, porque para além do ardor neófito (que os tornava incansáveis na busca de soluções que tornassem mais eficaz a conversão), estes homens dominavam as rotinas de comunicação, os mecanismos de formação da memória, de construção de identidades: a sua, em primeiro lugar, relativizando a dos outros em referência ao centro que diziam ocupado pela sua própria experiência. Este último *poder* induziu muitos historiadores e historiografia a conferirem uma *centralidade* à Companhia de Jesus que é muito questionável na segunda metade do século XVI.

O caso goês é, a esse nível, emblemático. Enquanto Francisco Xavier missionava por territórios exteriores ao Estado da Índia, na *cabeça* do mesmo permaneciam aqueles que estavam, desde há muito, a planear, a organizar e a agir no sentido da conversão. Alguns deles, antes mesmo do bicaíno terminar os seus estudos na longínqua Sorbonne, encontravam-se já na Índia a imaginá-la cristã. Absurdo seria pensar que, subitamente, perante o ardor do já não jovem jesuíta, tivessem delegado nas suas mãos todo o impulso evangelizador. Quer isto dizer que ao mesmo tempo que Francisco Xavier reflectia sobre o processo de conversão, registava e comunicava,

⁹⁶ Por exemplo, a carta que Cosme Annes envia ao monarca, em 30 de Novembro de 1547 (GTT, XV, Mss. 12, n.º 35, p. 414), deixa entrever que os jesuítas que iam para a Índia (com a excepção de Francisco Xavier) não eram capazes. No mesmo sentido, no ano seguinte, Thome Lobo dava conta a ElRey do grande fruto que fazia Francisco Xavier com a sua predicação e doutrina (ANTT, CC, I, Mss. 81, n.º 62)

⁹⁷ Talvez seja de salientar, a esse propósito a concorrência que, provavelmente, opunha jesuítas e franciscanos da Piedade (Strathern, 2002, no prelo)

com grande afã, essas reflexões, o trio formado pelo bispo Juan de Albuquerque, Miguel Vaz, Diogo Borba, acompanhado pelo exército franciscano (formado pelos Observantes, reunidos em Custódia desde 1542⁹⁸, e pelos da Piedade, que a procuravam obter), e por leigos como Cosme Annes, Castelbranco (ambos tinham acompanhado o bispo Albuquerque e o padre Borba na viagem de Lisboa até à Índia), continuava a agir.

Dizê-lo não contraria a convicção de que alguns dos mentores *in loco* do projecto da conversão ficaram genuinamente satisfeitos com a chegada de novos soldados, os tais que, durante décadas, e por diversas vezes, tinham reclamado⁹⁹. Mas daqui não se pode concluir, também, que estes agentes permaneceram expectantes, à espera das orientações jesuíticas. E se alguns ficaram satisfeitos, outros, em contrapartida, ter-se-ão sentido ameaçados. Caso dos franciscanos (os Observantes e o grupo da Piedade), cuja posição de privilégio tinha sido, até então, incontestada.

Porque estimulados pelas novas circunstâncias, e porque à imagem do que se passava na Nova Espanha, já há muito procuravam a estratégia mais ajustada à conversão das populações daqueles lugares, os franciscanos tinham procurado sedimentar e fortalecer a sua posição. Já em 1537, os reitores tinham recebido do pontífice uma série de privilégios, e nos inícios da década de 1540 veriam os conventos e residências serem reconhecidos como Custódia de S. Tomé, para o que receberiam um breve de Paulo III. Neste breve, eram renovadas dispensas e disposições a seu favor, muitas das quais tinham sido consignadas na bula *Omni Moda*, de Adriano VI, em 1522¹⁰⁰. Também os franciscanos oriundos da Província da Piedade, tinham requerido nesse mesmo ano de 1542, o direito de se associarem em Custódia, voltando a fazê-lo em 1547, como indica a carta do bispo de Goa a D. João III, na qual se pedira privilégios e dispensas em tudo idênticas às dos Observantes e àquelas que os jesuítas traziam. Mas essa seria uma concessão bem mais difícil de alcançar.

⁹⁸ Passar de Província a Custódia tinha significados importantes no que dizia respeito às faculdades que podiam ser desenvolvidas localmente, às decisões que podiam ser tomadas, à autonomia que se tinha.

⁹⁹DI, II, pp. 135-137; DI, I, p. 422; DI, I, pp. 727-729.

¹⁰⁰ Quase todos estes seriam confirmados, em 1567, com a permissão concedida pelo Papa Pio V para o exercício do *officium parochi*, que estes missionários já exerciam pelo recurso à *incorporatio*, posteriormente proibida pelo Concílio de Trento (Sess. XXIV. C. 13; Sess. XIV, C. 11; Sess. VII, CC. 6 & 7). Veja-se, a este propósito, Coutinho, 1958, *maxime*, mas também Trindade, 1962, I, cap. 63.

Em resumo, a máquina que já fora posta em andamento antes ainda da chegada dos jesuítas continuaria a ser lubrificada, mas agora com a presença destes.

*
* *

Uma cada vez maior racionalização da geografia da conversão e melhoramento dos dispositivos de persuasão constituíram os traços mais salientes do período seguinte e desse cenário em que se moviam cada vez mais actores. Por exemplo, ao dividir a cidade de Goa em quatro paróquias, em 1544, pela necessidade de tornar mais eficiente a ajuda assistencial por ocasião da epidemia de cólera do ano anterior, D. Juan de Albuquerque decretaria que em cada uma destas paróquias houvesse uma escola onde os meninos fossem instruídos nos rudimentos da fé, e onde os seus párocos fizessem pregações públicas exortando à conversão¹⁰¹. Como «apóstolos». No ano seguinte, numa outra pastoral o bispo ameaçaria os cristãos relaxados nos seus costumes com a ira divina; e três anos depois, escreveria uma terceira pastoral, proibindo agora a prática de ritos «gentílicos» e excluindo os «idólatras» dos ofícios públicos. Finalmente, numa provisão de 1550 que incluía uma resposta do monarca a pedidos seus, o bispo declarava que o seu ofício era «trabalhar na destruição desta idolatria pessima»¹⁰², autorizando os padres da Companhia, os de S. Francisco, o padre Belchior Gonçalves e o vigário Simão Travassos a demolirem os «pagodes publicos», mas também os «secretos», providenciando para que «nenhum oficial possa fazer, nem faça de pedra, nem de páo, nem de cobre, nem de outro algum metal». A eles cabia impedir, ainda, «que em toda a ilha se não fação algumas festas gentílicas publicas, nem os moradores della recolhão em sua casa prégadores bramenes da terra», para o que podiam fazer buscas nas «casas de todos os bramenes e gentios em que se tiver presumpção por sospeita que estão idolos»¹⁰³. Note-se que não só se renovava e intensificava a execução de dispositivos já previstos, como se atendia a detalhes tão importantes quanto era a possibilidade de permanência da idolatria no

¹⁰¹ Coutinho, 1958, p. 36; Figueiredo, 1933, p. 105.

¹⁰² Noutra carta, o bispo denuncia o seu providencialismo político, ao descrever uma procissão que realizaram em Goa, na qual participara de pés descalços, «la qual procison hizxo no por otra cosa sino por Vuestra Senhoria que si pelease le diese Dios las vitoryas acostumbadas y se hizi pazes fuesen muyto a su contentamiento», comprazendo-se, na missiva seguinte, com a vitória que Castro alcançara em Diu. Diria o bispo que «esta vitoria hee estampa e el rey noso senhor a de trazer sempre por devisa em seu barrete» (Col. S. L., II, pp. 391-394).

¹⁰³ APO, F5, I, pp. 223-225; DI, I, pp. 63-89.

segredo das casas, o que obrigava, por isso mesmo, a controlar, a partir de agora, também esses espaços¹⁰⁴.

Esta provisão parece ser uma resposta cabal ao relatório elaborado em 1545 por Miguel Vaz, no qual se insistia na combinação das referidas duas vias: mecanismos vocacionados para a dissuasão do «gentilismo» (esperava o padre que «deste modo perderam toda a esperança e tomaram maior cuidado de se converterem») e dispositivos que favoreciam a conversão nominal, o baptismo, a frequência dos principais sacramentos - essas manifestações externas de adesão à ordem cristã -¹⁰⁵, pensados não apenas para os territórios de Tiswadi, mas também para os recém-incorporados territórios de Salcete e Bardez, e para os territórios de Baçaim, Chale, Cochim.

No primeiro grupo incluíam-se propostas que visavam limitar o exercício de determinados ofícios a quem não era cristão e a supressão de signos visuais do «gentilismo», proibindo os não-cristãos de pintarem imagens cristãs, instando à destruição completa dos templos, à proibição de construção e de reconstrução dos mesmos, de celebração de quaisquer «festas gentílicas públicas», à possibilidade de revistar as casas em busca de infractores, e, mesmo, o pedido da expulsão dos principais brâmanes e o impedimento de se receberem «brâmanes de terra firme».

No segundo grupo, propõe medidas que visavam perturbar o quotidiano destes sujeitos a níveis essenciais para a sua estabilidade: no âmbito da atribuição de ofícios, da participação militar, da tributação, da justiça, das heranças. É aqui, aliás, que se encontra uma das propostas mais inovadoras de Vaz, pois sugere que as mulheres que se convertiam pudessem receber a herança dos pais, em vez desta reverter a favor da fazenda do rei, situação que era particularmente atractiva (a ser concretizada) para um grupo localmente muito desfavorecido. De modo a tornar estas tácticas ainda mais eficazes, convidava-se os cristãos, a «fazer alguma temporalidade pera favor e ajuda desta spiritualidade», até porque os convertidos perdiam «todo o socorro e bem-fazer dos seus naturaes», os quais «ficam-lhes por imigos. Se nam acharem emparo

¹⁰⁴ DI, I, pp. 300-305. Há outros testemunhos da correspondência que o bispo mantém com D. João III. Numa outra carta, de 1548, anuncia a ida de um frei João de Villa do Conde à Corte com notícias sobre a cristandade do Ceilão e sobre a conversão da Cristandade (ANTT, CC, I, Mss. 81, n.º 99).

¹⁰⁵ Dissocia-se, aqui, a dimensão externa da conversão - manifestada através da prática dos ritos próprios - da sua dimensão interna, a da fé propriamente dita (Asad, 1996, pp. 263-274). A tentativa de alcançar ambas era, claro está, o fim último da acção dos religiosos, mas este fim raramente se concretizava antes de um moroso processo de cristianização.

naqueles que os convertem, em casos de grandes necesydades que forçadamente requerem favor, perder-se-am»¹⁰⁶.

Na resposta que o monarca dera ao relatório de 1545, a maior parte dos novos pedidos de Miguel Vaz não seriam satisfeitos¹⁰⁷. Apesar de o rei continuar a incitá-lo a trabalhar na conversão, dizendo que «em todas estas cousas da conversão tereis grande cuidado e diligencia de irem muito bem providas», D. João III sugere que o vigário-geral o faça «sem escandalo poder ser», como que o aconselhando a não repetir alguns excessos que teriam já sido cometidos.

O que é que leva o monarca a anuir a tais propostas, poucos anos mais tarde? Talvez a correspondência que manteve com D. João de Castro? Talvez a consciência de que a política que até então se desenvolvera não tinha dado grandes resultados? Talvez ainda o peso crescente que a Companhia de Jesus estava a adquirir?

Mesmo depois de ter recebido vários apoios, o bispo continuava a considerar insuficiente o apoio político («pera vir em perfeição temos necessidades de mais favor da cabeça»), quer da parte do monarca quer, e sobretudo, do governo vice-reinal, a quem acusaria, mais do que uma vez, de pouca severidade em relação aos «gentios». Como que em jeito de desabafo, o bispo diria que para «dar bofetadas a meninos na crisma quem quer o faça», argumentando que se tivesse o suporte necessário, «os padres da congregaçam de jesus e eu como seu companheiro ... em hum ano ou o mais tardar em dous faziamos toda esta terra christã»¹⁰⁸.

Utopia ou não, a verdade é que a conversão dos indianos, iria realizar-se a um ritmo muito mais intenso a partir da década de 1550. De facto, a partir do momento em que se verificaram condições institucionais e políticas, em que se mobilizaram «todos os meos humanos e favores como causa impulsiva», esses planos teriam uma enorme adesão, *tornando-se dominantes*. Por coincidência, foi nessa mesma altura que a

¹⁰⁶ DI, I, pp. 63-89. Desde o período tardo-romano que a conversão, o baptismo, implicavam alterações no perfil sucessório (MacCormack, 1997, pp. 659 e ss.).

¹⁰⁷ Em vez de atender directamente aos pontos enumerados pelo vigário-geral, na *Instructio* são seleccionadas as matérias imediatamente relacionadas com as obrigações do culto: o estado das cristandades, o provimento de sacerdotes, a construção e manutenção de edificios religiosos, a fundação de colégios e escolas que garantissem a formação e a reprodução do ideal cristão (DI, I, pp. 90-107).

¹⁰⁸ Em finais de 1549, em resposta a uma outra carta de D. João III, o bispo volta a tecer grandes elogios à capacidade dos missionários da Companhia, chegando mesmo a dizer que «eu lhe dou toda minha autoridade e poder, asy como em todas as partes que amdão» (DI, I, pp. 300-305).

Companhia de Jesus entrou no império, com dispensas e privilégios muito amplos. Por isso mesmo, a entrada em cena dos missionários da Companhia de Jesus acelerou o processo de conversão, estendendo-o para além das fronteiras jurisdicionais da coroa portuguesa, como o fez notar no seu recente artigo de síntese, João Paulo Oliveira e Costa¹⁰⁹. Mas para compreender esta aceleração, importa referir, também, um outro traço que se tornou característico, a partir de então, deste novo «aparejo y disposición»: a orientação da conversão para as elites. Até então, as conversões tinham sido alcançadas entre as populações mais pobres. Tinha-se a certeza, agora, que o sucesso do processo requeria, ao invés, a conversão dos «grandes». Ou o seu completo afastamento. Por isso mesmo, a estratégia tinha de ser dúplice: ao mesmo tempo que se tratava do afastamento dos sacerdotes brâmanes e de todos aqueles que permaneciam obstinados na fé «gentia», aliciava-se todos os outros, favorecendo-os com honras. «Porque são mui vanos».

É nesse contexto que, numa magnífica carta de 1548, o bispo escreve ao rei para dar conta da conversão de Loqu, um dos principais brâmanes da cidade de Goa. O texto é particularmente interessante pela forma metafórica a que o bispo recorre para que D. João III possa visualizar todo o processo. Primeiro, compara Loqu a Saulo, em Damasco, «guastador com os gentios damdolhe esmolos; fazemdo esto muito porque nao os tornassem christãos». Estabelece a mesma comparação para descrever o momento da conversão: «vem Deus, derriba-o do cavalo, que he a omrra em que amdava; delle e dá-lhe huns açoutes» e, depois, «humas pancadas Interiores em seu coração». Em seguida, e de acordo com Juan de Albuquerque, tinham caído do infiel as escamas da idolatria, dos pagodes, das cerimónias, da contumácia, e da infidelidade, ficando apenas os olhos, «potencia da alma, que he entendimento, memoria y vontade». A transição do estado de cegueira para o da visão anunciava uma conversão plena, na qual o «entemdimento ocupa-se em conhecer os artiguooos da ffee; a memoria occupada em aprendelos; a vomtade am amar os preçeitos»¹¹⁰.

Se antes o bispo convidara o monarca a beneficiar os «grandes», por estar convencido ser essa a melhor maneira para os dispôr à conversão, agora era o mesmo bispo a contar ao mesmo monarca que a conversão Loqu acontecera por graça divina, como outrora a do Saulo de Damasco pintado no retábulo da Santa Fé¹¹¹. Mais ou menos na

¹⁰⁹ Costa, 2000, pp. 274-275.

¹¹⁰ ANTT, CC, II, Mss. 241, n° 90; DI, I, pp. 300-332. A versão do CC é mais completa.

¹¹¹ DUP, I, p. 542.

mesma altura¹¹², e a propósito da polémica conversão do rei de Tanor, que não queria vestir-se à portuguesa mesmo depois de convertido, seria o mesmo prelado, num momento mais pragmático¹¹³, a corroborar o argumento apresentado pelo rei de Tanor («faz aquillo atee que converta os principaes dos seus nnayres (...) por convertê-lo todo à fee de Jesu Christo»), convicto de que, um dia, este «quebrará a linha de bramene, e rompera as vestiduras velhas, e ficará vestido de vestiduras de christão, que hé a portuguesa, assi como fez o cavalleyro sanct Sebastião»¹¹⁴.

Como um pêndulo, o bispo oscilava entre rigor teológico e pragmatismo! Mas também nesse aspecto, D. Juan de Albuquerque não inovava. Como se viu, esse efeito pendular, essa constante tensão caracterizava, embora em graus distintos, quase todos os agentes envolvidos nesta empresa. Ter consciência dessa omnipresente tensão ajuda a compreender as variações, os *timings* desencontrados, ou mesmo as aparentes contradições que, inevitavelmente, se encontram em todo este processo, sobretudo a partir de um enfoque tão distante quanto é o do historiador actual.

São mais do que ilustrativos estes exemplos para que se possam visualizar os contornos do plano de conversão dos indianos, a forma como os meios humanos aplanavam o território para que a graça divina pudesse, então, intervir. Com o passar do tempo, tal estratégia sofreu alterações, as quais assentaram sobre pressupostos ainda mais pragmáticos do que aqueles que estimularam, em boa parte, as políticas que se têm vindo a descrever. Um destes pressupostos (implícito) seria o de que a etapa da conversão constituía mais uma causa impulsiva daquele que era o verdadeiro objectivo, a cristianização dos indianos. Ao preencher a causa final com o conteúdo «cristianização» em vez de «conversão», e ao tornar a conversão o «objecto» de tais estratégias, garantia-se o recurso, quando necessário, a vias potencialmente mais eficazes para a alcançar. A essa transição estiveram associados, de uma maneira evidente, os jesuítas, e deveu-se a eles, também, o súbito aumento de conversões que acompanhou a sua presença nos territórios do Estado da Índia. Ver-se-á, nas páginas que se seguem, que esse pragmatismo se manifestou na intensificação das vias

¹¹² ANTT, CC, I, Mss. 77, n.º 12.

¹¹³ BA, 51-VII-22, fls. 171-176. Num parecer pedido pelo governador a propósito do pedido do rei de Tanor, o bispo D. João de Albuquerque dizia ser muito favorável à conversão em razão do impacto que ela podia ter (fls. 179-181v). Num outro parecer é veiculada a mesma opinião, até por este rei ser «assas poderoso de gentes».

¹¹⁴ DI, I, pp. 532-548. Note-se a argumentação utilizada pelo bispo, e, sobretudo, essa magnífica conexão que estabelece entre vestuário cristão e vestuário português - novamente a ordem do visível a expressar a transformação interior.

violentas em desfavor das vias suaves, culminando na separação física e na tentativa de expulsão das famílias que optavam por permanecer não-cristãs.

Antes, porém, importa realçar a enorme presença de religiosos castelhanos no reino, bem como na «Índia». A epígrafe com que se inicia este capítulo foi retirada de uma sentença mais longa, pronunciada por D. Julião de Alva, bispo castelhano que chegou a Portugal, onde viria a residir até ao fim da sua vida, na comitiva de D. Catarina de Áustria, deixando neste reino muitas marcas da sua presença - tanto em ideias como em concretizações¹¹⁵. Também o primeiro bispo residente da «Índia», D. Juan de Albuquerque, era castelhano de origem, assim como o padre Francisco Xavier, para apenas citar exemplos bem conhecidos. A multiplicidade de «nações» seria ainda mais acentuada com o envio de missionários da Companhia de Jesus. Mas se a influência da «ética espanhola» não pode então ser descurada no momento de compreender o alcance de muitos dos planos ensaiados nos territórios orientais, o italianismo teria um papel igualmente central na sua imaginação. Os efeitos simultaneamente desagregadores e criativos dessa multiplicidade de agentes religiosos envolvidos na empresa da conversão foram potenciados pela nem sempre harmoniosa convivência de diferentes institutos do clero secular e regular, os quais não só possuíam uma cultura teológica e jurisdicional específica, como também uma posição simbólica, no contexto da coroa de Portugal e no contexto da cristandade (por exemplo, o prestígio dos franciscanos e dos dominicanos era, naquela época, incomparavelmente maior do que o da recém-formada Companhia de Jesus, por sua vez bem mais combativa nesse território identitário), na qual se reviam. O próprio entendimento do direito de padroado concedido à coroa portuguesa esteve vinculado a estes conflitos, caracterizando a presença religiosa, tornando a sua acção, frequentemente, hipotecada aos interesses políticos.

2. Estímulos à conversão e parâmetros do enquadramento da nova identidade política

Entre outras coisas, foram as novas voltas do mundo que justificaram a invenção destas estratégias e a implantação de outras políticas. Mas o projecto de conversão dos

¹¹⁵ Deve-se a D. Julião de Alva o início da construção da Sé de Portalegre, da realização de missões internas nessa diocese, da celebração do concílio provincial de Miranda. Seria este bispo, também, a fazer o elogio fúnebre nas exéquias da rainha, em 1572 (Castro, 1946, p. 184; Dias, 1969, tomo 1 *, pp. 444-447).

indianos que se foi configurando no segundo quartel do século XVI só se tornou *mais fixo* depois de sedimentado através do direito. E a verdade é que uma análise das normas que foram desenvolvidas durante este período, denuncia a sua adequabilidade às propostas que foram sendo enunciadas desde a terceira década do século XVI e, sobretudo, a partir do momento em que o vigário Miguel Vaz Coutinho aportou naqueles territórios.

Embora se não possa nem se pretenda reduzir as experiências político-religiosas ocorridas em Goa entre 1540 e 1570, à execução sistemática daquilo que foi sendo proposto por alguns grupos com grande influência nos mecanismos de decisão, há que reconhecer que o conjunto de normas então emanadas foi muito conforme a tais ideias, e em nítido contraste com o período antecedente, o qual se caracterizou por uma gestão mais harmoniosa das situações sociais, de acordo com a «forma» sobre a qual assentara, até então, o ordenamento das populações residentes naqueles lugares. Apesar de uma segunda leitura demonstrar que nem sempre os projectos de conversão foram bem sucedidos, e muito menos, bem recebidos, uma primeira leitura das directivas emanadas a partir da década de trinta nas pastorais do bispo de Goa, nas determinações da coroa e do governo vice-reinal, e de outras instituições com poder normativo (desde o Senado da Câmara, até à Relação de Goa e à Mesa da Consciência e Ordens), e por fim sintetizadas nos decretos do 1º Concílio Provincial de Goa, em 1567 - o qual, note-se, realizou-se no mesmo ano em que, no reino, somente as dioceses de Braga, Lisboa e Évora o faziam¹¹⁶ - e concílios subsequentes, sugere a prossecução, cautelosa, de uma estratégia de evangelização claramente sustentada pela coroa, a qual implicava percorrer as etapas anteriormente referidas.

Em concreto, muitas foram as normas que materializaram o abaixamento dos grupos que optaram por não se converter. Sendo que «abaixamento» significava degradação económica (a queda em estado de pobreza pela privação dos meios de subsistência e do acesso a recursos), social (privações do tipo relacional e disrupções dos laços familiares), cultural (exclusão devido a razões étnico-culturais, como a prática de uma certa religião, de determinados costumes) e política (exclusão do exercício de ofícios tradicionais, públicos), torna-se evidente em que medida tais normas potenciavam o reordenamento da sociedade local¹¹⁷. Na realidade, os efeitos visados eram muitos: ao

¹¹⁶ Neiva Soares fez notar, precisamente, a simultaneidade destes eventos, os quais ocorreram, em primeiro lugar, nas sedes de províncias eclesiásticas - ou seja, no topo da administração eclesiástica - com o objectivo de executar as disposições tridentinas (Soares, 1993, p.336).

¹¹⁷ Costa, 1998, pp. 22-26.

se reduzir o estatuto dos «gentios» estava-se, pela negativa, pelo lado correctivo, a persuadir estes à conversão. Invertendo, potencialmente, os equilíbrios de poder - a partir de então concentrados, na sua quase totalidade, em mãos cristãs (portuguesas ou não).

A diferenciação progressiva do acesso à propriedade e ao usufruto da terra, a principal fonte de riqueza das populações residentes nos territórios de Tiswadi, Salcete e Bardez, constituiu uma das *modalidades de persuasão* mais eficazes, em grande parte devido aos efeitos imediatos que tais medidas tiveram sobre os estatutos económicos destas populações, e, por isso mesmo, sobre o seu poder social. Embora incorrendo no risco de ser demasiado esquemática, poder-se-ia dizer que os mais ricos temeram pela perda das suas terras e pelas consequências que tais perdas iriam significar para a manutenção do seu *status*, e para a realização das obrigações que a ele estavam adscritas; enquanto que os desfavorecidos viam nessas alterações, em contrapartida, a sua oportunidade para alterarem os destinos a que o nascimento os parecia ter vinculado. Essa virtual alteração era surpreendente, sobretudo porque estava em desacordo com a política desenvolvida pela coroa portuguesa no início da sua presença naqueles lugares.

Como se sabe, nas primeiras décadas da presença portuguesa naqueles territórios, a coroa confirmara a as terras das aldeias aos locais que as possuíam – apesar de, já nessa altura, Afonso de Albuquerque lembrar o rei de que «as terras de Goa nam he patrimonio de ninguém, senam do rey e senhor da terra»¹¹⁸ –, desde que estes não fossem «mouros»¹¹⁹, garantindo, ao mesmo tempo, a permanência das instituições locais pré-existentes.

Depois, numa carta de mercê, de 1518, D. Manuel contemplava os moradores da cidade de Goa. Agradecendo-lhes os serviços feitos nessa cidade tomada aos «mouros ymiguos da nosa samta fe», e o facto de aí se terem casado para «nella sempre viverem», e porque «he rezão que tenham em que lavrem e aproveitem na terra pera melhor sostemtamento seu e de seus filhos», conferia a todos os casados e a todos os

¹¹⁸ BPAPO, I – 3, P. I, p. 152.

¹¹⁹ APO, F 5, I, pp. 170-172, n. (A). A chegada dos portugueses teria sido favorável, no início, à forma clássica de organização da terra na aldeia. Todavia, a confirmação da propriedade das terras das aldeias, feita por Albuquerque, partia já do pressuposto de que essas terras pertenciam ao rei de Portugal, em virtude do título de conquista. Assim se justificava, igualmente, que as terras que se encontravam nas mãos de muçulmanos fossem entregues a casados.

que aí se casassem e estabelecessem vivenda, mercê e doação, em regime de sesmaria, «de todas as nosas terras e erdades, asi de palmares, como outras de quaesquer calidades que sejam, que temos na dita Ilha de Guoa», as dos «mouros», bem como outras que pudessem ser aproveitadas. Apesar de Patricia Seed identificar algumas especificidades no caso inglês, o qual constitui o objecto de estudo das considerações aqui evocadas, parece oportuno lembrá-las: a propósito das primeiras formas de ocupação do espaço americano por emigrantes ingleses, a autora recupera o direito de ocupação mais tradicional e aquele a que os colonos europeus estavam historicamente mais habituados - o estabelecimento de residência, o cultivo dos campos¹²⁰. Nesse sentido, a proposta manuelina pode já ser entendida como um complemento dos «justos títulos» que as bulas papais, o Tratado de Tordesilhas, e a conquista de Goa tinham conferido aos portugueses estabelecidos naqueles lugares. Não se devendo descurar, além do mais, a dimensão económica deste gesto - no próprio reino de Portugal continuavam a atribuir-se «casais», tanto para compensar algumas populações, como para melhorar a sempre escassa produção agrícola. Já os prédios que estavam nas mãos de «naturaes da terra que forem christãos» podiam permanecer com estes, desde que continuassem a pagar direitos. Se tais gentes as quisessem entregar à coroa, seriam redistribuídas seguindo os mesmos critérios. Talvez pela enorme adesão que suscitara, o monarca rectificaria, no ano seguinte, o âmbito desta carta, dizendo que a mercê feita no ano anterior devia ter lugar, e tão somente, nas terras que eram dos «mouros» que tinham deixado a cidade¹²¹.

O documento conhecido como «Foral de Mexia», de 1526, reiterou tais disposições, sobretudo aquelas que diziam respeito à administração das aldeias, delegada, na maior parte dos casos, nas famílias que foram reconhecidas como as suas elites. Tal confirmação repetiu-se na reunião de 1541, realizada entre os «gancares» de Tiswadi e o vedor da fazenda, Fernão Rodrigues de Castelo Branco, após a destruição dos templos daquela ilha, a qual tinha como objectivo transferir as rendas antes consignadas ao culto «gentílico» para o culto cristão. No documento que registou tal assembleia, os gancares declararam «que cousa muito sabida era as rendas das ditas terras não pertencerem em maneira alguma a ElRei nosso senhor», e que «não se bulisse com elles em tempo algum sobre as ditas terras; pois, que, como tinham dito, a elles pertenciam». Ou seja, os gancares procuraram tirar dividendos da nova situação, negociando com o vedor da fazenda vantagens económicas nada despiciendas. Ao

¹²⁰ Seed, 1995, pp. 17-18.

¹²¹ APO, F5, I, pp. 12-16, pp. 41-43.

jurar a estes sujeitos que as suas aldeias nunca seriam demandados «nem avexados polas rendas das ditas terras»¹²², o vedor estava a aceitar que as terras dos templos revertiam em favor das aldeias, e, por conseguinte, das elites que as controlavam economicamente.

A interpretação oficial deste «contrato» alterar-se-ia quase imediatamente. Martim Affonso de Sousa transferiria as rendas concedidas pelo vedor da fazenda à confraria da Santa Fé, aos recém-chegados inacianos, a quem atribuiria, também, a administração do colégio e seminário com o mesmo nome. Pelo menos essa era a versão do jesuíta reitor do mesmo, o qual pediria a confirmação dessa doação, argumentando, porém, que a «provizão que da dita merce lhes passou (...) se perdeo»! Verdade ou invenção, o facto é que a doação seria confirmada e inclusive ampliada no ano de 1550, altura em que seria decidida a transferência não só das rendas, mas também das propriedades e «quaesquer outros bens moveis»¹²³. Que as elites aldeãs não concordavam com esta situação percebe-se pelo título «sobre a renda dos pagodes da Ilha de Goa» que consta no *Tombo Geral* feito por Francisco Paes, em 1595. Neste documento, Paes explica que o seu antecessor tinha incorrido em erro ao aceitar que a propriedade das terras dos pagodes revertera para os gancares das aldeias, depois da destruição destes. Lembra Paes o que Castello Branco esquecera, ou seja, de que «o dedicado ao divino se não pode despender no humano», pelo que as propriedades e rendas que tinham sido atribuídas pelos gancares aos pagodes e seus servidores jamais poderiam reverter em seu favor, mesmo que fosse «para as arrendarem». Pelo que, e basicamente, tal contrato não era válido, e «esta renda ficava pertencendo a ElRey nosso senhor como governador e administrador da Ordem de Cristo», «e não pertencia aos Gancares pela terem desmembrada de sy; e Affonso de Albuquerque lhes não conceder mais que o que pessuião». Enfim, em 1595 era já inquestionável o interesse dos portugueses nas terras das aldeias de Goa, o qual se estava a desenvolver, pode assim dizer-se, desde o segundo quartel do século XVI, mas é também natural que Castello Branco ainda não tivesse tanta desenvoltura para argumentar sobre tão delicadas matérias.

A reunião de 1541 explicita os paradoxos de uma situação de transição: entre um período, característico das primeiras três décadas de presença portuguesa naqueles lugares, no qual se verificara uma «certa» imobilidade fundiária, protegida pelo

¹²² APO, F 5, I, p. 65, pp. 161-170.

¹²³ Disposições citadas por Pissurlencar, 1952, p. 65.

próprio poder português e contemplada pela teoria estatutária (com a excepção da redistribuição de terras que se verificou logo após a conquista de Goa). E um outro período em que as terras de Tiswadi, Salcete e Bardez iam ser gradualmente consideradas, embora não de uma forma incontroversa, «propriedade» do rei de Portugal, o qual reivindicava o poder de as expropriar e redistribuir segundo os seus critérios de justiça. Na realidade, os sinais de que a relação entre o poder político e as aldeias, também no que dizia respeito à terra e ao seu usufruto, se modificou substancialmente a partir da década de 1540, foram evidentes; e a intervenção dos representantes da coroa nos seus destinos passou a ser constante¹²⁴.

Nesse contexto, a destruição dos templos (que aconteceu em Tiswadi, entre 1540 e 1541, e na década de 1560, em Salcete e Bardez¹²⁵), a atribuição de parte das suas rendas ao culto cristão¹²⁶, e os tombos de propriedades que se realizaram para determinar as terras que as populações locais tinham atribuído a esses mesmos templos e, dessa forma, o montante de rendas a ser transferido, tiveram múltiplos significados: simbólicos, por assinalarem qual era o «divino» vencedor, aquele a quem deviam ser dedicadas tais riquezas fundiárias; políticos, por instituírem o direito de intervenção da coroa, sempre que estivessem em causa matérias religiosas; sócio-culturais, por provocarem, para além da redefinição da paisagem, o afastamento de um significativo grupo de moradores das aldeias (os sacerdotes e todos os servidores do templo), privados, a partir daí, dos seus tradicionais meios de subsistência e dos ofícios que davam sentido à sua existência¹²⁷.

Mas a transferência de propriedades, terras e rendas da aldeia não se esgotou em tão decisivos actos¹²⁸. As ordens, provisões e alvarás régios mostram que em variadas

¹²⁴ APO, F 5, I, p. 212, pp. 230-234, p. 330, pp. 336-337; HAG, n.º 7737, fls. 50, 52, 56, 75-76 e Pissurlencar, 1952, *passim*.

¹²⁵ Veja-se, por exemplo, o código «Provisões do colégio de Rachol, 1596-1680» (HAG, n. 824, fls. 3-5). O mesmo discurso – de que todo o solo conquistado pertencia à coroa que o conquistara e que esta podia dispôr dele como bem entendesse – encontra-se entre os «colonizadores» do México e do Perú (Bernard & Gruzinski, 1992, II, cap. VII).

¹²⁶ APO, F 5, I, pp. 182-183.

¹²⁷ Pede-se aos locais que declarem toda a fazenda que pertencia aos pagodes «assy dos grous, como dos pernis, molheres solteiras, jousis, e outras de toda calidade seja, assy joias d'ouro, prata, escravos, escravas, gado vaquim, boys, vaquas», enumerando, ao mesmo tempo, quem eram os servidores do templo: jogues, farazes, os carpinteiros dos pagodes, os pintores, os que levavam as bandeiras aos altares quando os ídolos saíam do templo, os que faziam as covas para pôr as arequeiras no syguómo, os feiticeiros, os garys, os choquarreiros, os que enramão as casas dos gancars, os trombeteiros, os fuleiros, os bandarins e outros mais (APO, F 5, II, pp. 643-645).

¹²⁸ Para Diogo, o do Forte, seriam positivas as consequências da destruição dos pagodes, que ele próprio, em

situações se interveio no mesmo sentido. Através de transformações no regime sucessório, nas heranças dos órfãos, nos próprios leilões de várzeas que se realizavam nas aldeias, anualmente; ou, simplesmente, através da doação de algumas terras das aldeias, por parte dos governadores e vice-reis, os quais recompensavam os *casados* e seus descendentes, ou outros oficiais ao serviço da coroa (ou directamente ao seu serviço pessoal), com este tipo de mercê. A excessiva liberalidade que estes demonstraram com os bens que a coroa tomava por seus levou a que os monarcas subsequentes - sobretudo a partir do domínio filipino - intervissem no sentido de reduzir as mercês que os seus governadores faziam, não as reconhecendo como válidas.

Como bom humanista que era, D. João de Castro, por exemplo, foi particularmente liberal. Em carta a D. João III, a propósito das campanhas de Diu, exaltara o apoio concedido pelos *casados* de Goa, qualificando-os de maiores do que aqueles contados nas histórias que se liam nos «Romanos». Não surpreende, pois, que vendo-se governador, quisesse manifestar a sua *liberalitas* em relação a tão esforçados cidadãos - para cuja obrigação chamara a atenção do próprio rei¹²⁹. No «Livro das Mercês», no qual registou os benefícios que concedera durante o seu governo na Índia (para além de viagens, ofícios, rendas, ou mesmo bens simbólicos), encontram-se referidas aquelas que fez «aos cidadãos de Goa». Algumas destas mercês incidiram sobre as aldeias de Calata, Talaulim, Benastarim, Curturim, Utorda, Vanelim, Seraulim, sob a espécie de várzeas (as mais preciosas de todas as propriedades), palmares, arecais, e marinhas. Na economia do códice, cerca de 12 fólios (ou seja, à volta de 24 páginas, em cada uma das quais se registaram cerca de 5 referências), são ocupados por este tipo de mercê. Tal significa que sob o governo de Castro, e por iniciativa sua, cerca de 100 portugueses terão recebido uma ou mais propriedades nas aldeias de Goa. Melhor dizendo, nas aldeias de Tiswadi e de Salcete, o território que tinha sido incorporado, via tratado, no ano de 1543, e que o próprio D. João de Castro, também por essa via, começava a ocupar de uma forma efectiva. Mas não era só em relação aos portugueses que tais transferências aconteciam, e muito menos se pode dizer que elas terão ocorrido, unicamente, durante o governo de D. João de Castro. Nos aditamentos a uma transcrição do foral de Salcete, de 1567, assim como no foral de 1622, são

petição ao vice-rei, diz ter realizado nas terras de Salcete. Como recompensa, receberia várzeas na aldeia de Curturim (APO, F 5, II, pp. 872-874).

¹²⁹ Albuquerque, 1989, p. 87, pp. 102-103.

enumerados um outro conjunto de situações deste tipo, contemplando, também, os «novamente convertidos»¹³⁰.

A par destas situações, uma outra surgia como particularmente sugestiva e legítima: o caso dos sujeitos e das aldeias identificadas como rebeldes. Antes de pensarem em abandonar o território - o que muitos vieram a fazer - alguns grupos terão ensaiado a revolta e a rebelião como meio de dissuasão das estratégias elaboradas pelos poderes cristãos. A coroa portuguesa foi particularmente dura no confronto com este tipo de situações, confiscando as propriedades a tais sujeitos¹³¹. Da mesma forma que a propriedade de um sujeito identificado como rebelde revertia a favor da coroa, o mesmo podia acontecer com aldeias inteiras¹³². E tinham sido várias as aldeias a se «levantarem» contra o poder dos portugueses ou muitas as populações que as tinham abandonado totalmente, mormente as da fronteira sul de Salcete (como Carmona, Cuncolim, Assolna, Ambelim, Navelim, Veroda, Velim, e Cola) ou da fronteira norte de Bardez (como Anjuna, Revora, Nadora, Pirna)¹³³. Por esta via, aldeias inteiras, depois de devidamente salgadas e queimadas, foram concessionadas pelo monarca a particulares, normalmente em regime de *enfiteuse*, como pagamento por serviços prestados. Assim aconteceu com Cola, em Salcete, a qual foi dada a particulares, em 1573, com a condição de que a primeira geração deste casal casasse com órfãs enviadas do reino. E, em 1583, com as restantes aldeias de Salcete, tornando-se Cuncolim, inclusive, um condado. Dessa forma, a coroa portuguesa punia os rebeldes e dissuadia futuras revoltas.

Se a «posse» e o «usufruto» da terra eram essenciais aos equilíbrios de poder na aldeia, de igual importância para a distribuição do rendimento entre os seus gancares era a sucessão nas heranças. Por exemplo, economicamente prejudiciais para a

¹³⁰ Em 1585 é dado um palmar em mercê a João Saldanha e a João Berreira da parte do vice-rei D. Duarte de Meneses; no ano anterior, tinha sido feita mercê de nove pedaços de terra ao padre reitor de Salcete, o qual, por sua vez, os tinha trespassado a um Francisco Barreto, cristão da terra. O mesmo aforara outras terras em Benaulim, por três vidas. Outros cristãos da terra, como Salvador Moura, invocavam a sua pobreza para pedir propriedades - neste caso na aldeia de Carmona. Em Talaulim, Chinchinim, Calata, Orlim, verificar-se-iam situações semelhantes (HAG, n° 3071, fls. 520, 530-532, 546, 548, 555, 580, 582, 600)

¹³¹ APO, F 5, I, pp. 199-202, e F 5, II, pp. 841-842. Veja-se, também APO, F 5, II, pp. 903-903.

¹³² A legitimidade destas confiscações seria um tema recorrentemente discutido em tratados que surgiam em defesa dos interesses das aldeias e dos seus habitantes.

¹³³ A resistência demonstrada pelos moradores de Salcete aumentou após a violação das propostas do embaixador de Bijapur, o qual pretendia que fosse permitido reconstruir os templos e manter as devoções tradicionais nestes territórios, como se consignara nas pazes de 1555. Depois desta recusa, sucederam-se os ataques aos cristãos, e a resistência só foi pacificada através das armas. Com a invasão de 1576, novas rebeliões teriam tido lugar e, mais uma vez, os cristianizados seriam punidos, a qual terminaria com uma paz em 1579.

comunidade não-cristã - e favoráveis para aqueles que se convertiam - eram as situações previstas pela carta de lei de 1557, sobre «as heranças dos que se convertem à fee catholica». Invocando as *Ordenações* para regular este tipo de situações, nas quais havia um conflito entre os ordenamentos jurídicos cristão e não-cristão que deviam reger os sujeitos pertencentes a uma ou outra comunidade, a lei favorecia os convertidos e desfavorecia os que ficavam por converter. Os primeiros passavam a receber da fazenda do pai e da mãe, «a terça parte por legítima», não havendo outros filhos machos, aplicando-se também as *Ordenações*, caso os houvesse, mesmo que por costume se fizesse o contrário¹³⁴. Ou seja, também aqui havia uma transferência, «económica» dos não-cristãos para os que o eram, e torna-se inevitável, mais uma vez, relembrar o breve que Paulo III passara, em 1547, segundo o qual os bens dos cristãos-novos e seus descendentes condenados pela Inquisição não deviam ser perdidos ou confiscados, mas atribuídos aos «parentes Catholicos» dos condenados¹³⁵.

Quer isto dizer que a um nível tão estrutural quanto era a distribuição e o usufruto da terra, a intervenção da coroa portuguesa foi cada vez mais frequente, e, o que talvez ainda seja mais significativo, o controlo das terras passou a ser progressivamente entregue aos cristãos, fossem eles portugueses ou «novamente convertidos».

Note-se que estes mecanismos que dissuadiam os indianos do «gentilismo» eram, ao mesmo tempo, convites à conversão. Não se pense, porém, que a opção pela conversão resultou, e tão somente, deste tipo de pressões. Que se fundou, sobretudo, em razões negativas. Existiam, igualmente, razões positivas que justificavam, para muitos, a opção pela conversão ao Cristianismo. Essa opção podia significar a alteração das posições sociais dos sujeitos mais desfavorecidos, mas também daqueles que aproveitavam todas as oportunidades para melhorar a sua sorte. Mas podia significar, ainda, o fortalecimento das posições dos que já tinham preeminência, os quais viam na associação com o novo poder uma forma de fortalecerem a sua (nem sempre incontestada, ao contrário do que a tradição tem conseguido fazer crer) superioridade. Muitos dos que se convertiam colocavam-se em posição de receber as terras que, entretanto, tinham sido confiscadas aos que permaneciam hindus, ou de usufruir delas como servidores dos novos templos e dos seus sacerdotes, as igrejas cristãs e os seus respectivos padres¹³⁶. Houve situações concretas em que se

¹³⁴ APO, F 5, III, pp. 1572-1574.

¹³⁵ ANTT, SV, L. 10, fls. 275-275v.

¹³⁶ APO, F 5, III, pp. 1095-1099, nn. Um processo similar ocorreu no império mogol. Como mostrou John F.

transferiram terras que pertenciam aos oficiais dos templos para recém-convertidos. Foi o caso da mercê feita pelo bispo D. Jorge Themudo a António Costa, de «metade da faz^a contheuda na sua petição que esta na aldea de Margão terras de Salcete a qual foi d'hu iogue per nome Samjanato absente em terras de mouros a qual foi avaliada em vinte e cimco pardaos»¹³⁷. Outras vezes, inclusive, rendas que já tinham passado de mãos indianas para mãos portuguesas podiam regressar a mãos indianas. Depois de cristianizadas, naturalmente! Assim aconteceu com António Rodrigues, cristão local, a quem se concederam as rendas que estavam com os herdeiros de Diogo, o do Forte, que, por sua vez, tinham sido dadas aquele como recompensa por ter destruído os templos de Salcete¹³⁸.

A posse desse bem precioso que era a terra foi, de facto, um dos lugares em que a conversão se jogou com maior brutalidade e polivalência. Mas as intervenções nos contratos matrimoniais e no regime sucessório das mulheres, viúvas, e órfãos (as principais áreas do direito privado, até então não contempladas pelo direito português), e que tinham como objectivo inicial proteger estes grupos de algumas desvantagens estruturais que o sistema social local implicava, inaceitáveis à luz do *ius naturae*, não era menos importante. Também elas podiam implicar a redistribuição fundiária¹³⁹. Sobre estas matérias incidiram os primeiros dois alvarás enunciados sobre as viúvas¹⁴⁰, embora o mais simbólico de todos eles seja aquele que proibiu a *sati*. A partir de determinada altura, essas mesmas normas favoreciam unicamente as mulheres *que viessem a converter-se*. Na lei assinada por D. Catarina, mas que fora precedida por um alvará de Francisco Barreto que, por sua vez, o fizera a instâncias dos padres da Companhia, declarava-se que as mulheres e as filhas podiam suceder naqueles casos em que um pai morria sem deixar filho macho. Mas apenas quando se fizessem cristãs. Se não quisessem converter-se, o mesmo direito de sucessão assistiria ao parente mais

Richards, a conversão ao Islão constituiu, nesse contexto, um instrumento de ascensão social, de obtenção de cidadania, de favor político (Richards, 1993, p. 177).

137 HAG, n° 7583-7585, I, fl. 43. Veja-se, também, fls. 10v, fls. 25 e ss..

138 APO, F 5, III, pp. 1095-1099 nn.

139 Numa sociedade em que a sucessão se fazia unicamente por via varonil e onde a mulher era juridicamente quase irrelevante, tal situação era duplamente violenta. Por um lado porque constituía uma porta aberta para a participação de outros sujeitos na gancaria, tal como seria claramente expresso, aliás, por Bento Baena Sanches, ouvidor-geral do estado da Índia, o qual adverte o monarca sobre a impotência do conselho da aldeia face às situações criadas pela sucessão de viúvas novamente convertidas nesses mesmos direitos, os quais seriam depois adquiridos pelos portugueses (Azevedo, s.d., pp. 58-60, 68-69; Pereira, 1981, p. 101). Por outro, porque atacava pela raiz os fundamentos da sociedade hindu.

140 Cf. as normas de 1542 e 1544 (APO, F 5, I, pp. 171-173; pp. 175-178).

próximo que o fizesse¹⁴¹. A par disso, ao se atribuírem às mulheres capacidades jurídicas e uma autonomia económica que, na maior parte dos casos, eram impensáveis para as sociedades em que tinham nascido¹⁴², alterava-se a sua «posição estrutural» no seio da comunidade local. Pior do que isso - o que, possivelmente, tinha efeitos bem mais desestabilizadores -, o facto de estas mulheres se converterem intervinha numa das áreas mais estruturantes da vida local, alterando os processos de casamento e reprodução, ou seja, alterando o processo rotineiro de replicação cultural e social¹⁴³. Embora se não possa adivinhar, aqui, a substituição de um modelo contratualístico-comunitário por um outro em que o carácter individual e sacramental do matrimónio viria a ser predominante (transição que, no mundo indiano seria ainda mais lenta e complexa do que aquela que se verificou no mundo ocidental), reformulando as formas tradicionais de coesão social¹⁴⁴, e mera intervenção na posição das mulheres, a ampliação, ainda que reduzida, da sua esfera de acção, podia ter efeitos de longa duração. Podia perturbar os equilíbrios locais.

Algo de semelhante se pode dizer em relação às intervenções na vida dos órfãos. Também aí se retiravam direitos às famílias locais sobre os seus familiares que o eram¹⁴⁵; favorecendo, de uma forma evidente, os interesses cristãos. Numa lei assinada

¹⁴¹ Cf. as normas de 1557 (APO, F 5, III, pp. 1570-1571) e de 1559 (APO, F 5, I, pp. 381-383, pp. 392-394, p. 410) a este propósito.

¹⁴² É certo que a esta valorização jurídica das mulheres gentias se contrapunha a chegada das primeiras orfãs do reino, a qual pode ser entendida como uma forma de permitir aos portugueses estabelecidos em Goa um matrimónio dentro do seu próprio grupo étnico, reforçando a sua identidade a este nível ou, pelo menos, procurando impedir a sua dissolução. Deixando implícito que as gentias não tinham qualidades suficientes e que a pertença religiosa não anulava a memória de outras distinções. Como assinalou Shastry, a valorização jurídica da mulher - que, na prática, levou a uma «promoção» de facto - obedecia a motivos mais políticos e pragmáticos do que verdadeiramente humanitários (Shastry, 1988). Em todo o caso, uma análise das regras actuais destas comunidades - principalmente daquelas das Ilhas - permite pensar que estas normas foram sendo incorporadas pelas ditas comunidades como normas suas (cf. casos descritos em Pereira, 1980, pp. 56-60).

¹⁴³ No mesmo sentido apontavam, por exemplo, directivas proibiam os gentios de se apresentarem com uma certa dignidade. Foi o caso do alvará de 1574 que proíbe os panditos e os físicos gentios de andarem a cavalo, em andores ou palanquins. Estes meios de transporte passariam brevemente a estar reservados (à excepção daqueles gentios que tinham uma ligação muito próxima com o poder português) aos portugueses e cristãos, estabelecendo assim mais uma fronteira simbólica (ao instituir uma separação vertical, alto/baixo, nas formas de transporte) e prática (ao impedir um grau de comodidade e de rapidez aos que não eram cristãos) (LPC, p. 190-192). Ao impacto visual dessa diferenciação do transporte a cavalo, em andor ou em palanquim e a pé, juntar-se-ia a equalização dos gentios que significava a proibição dos brâmanes usarem as suas linhas distintivas, ou, pelo menos, de as encobrirem.

¹⁴⁴ As reflexões de John Bossy, a esse respeito (1995, pp. 34-42; 1998, pp. 37-58), são bem sugestivas em relação ao que podia estar em causa quando se intervinha em áreas tão estruturantes da vida social

¹⁴⁵ Aliás, este era um problema de grande importância política e simbólica no próprio reino, já que os órfãos eram por natureza os mais menores de todos os que constituíam, juridicamente, os menores do reino, e por isso mesmo, o objecto por excelência da face misericordiosa do poder régio. Em contraste, nas comunidades hindus eles eram o símbolo da reprodução de todo um sistema social que - na ausência de sucessão - se fragilizava.

por D. Catarina, de 23 de Março de 1559, cujas versões posteriores apontariam, todas elas, na mesma direcção, determinava-se a separação dos órfãos hindus das suas famílias sempre que aqueles fossem de idade inferior a catorze anos, se rapazes, e doze anos, se raparigas, e caso não tivessem qualquer dos progenitores ou dos avós. Nestas circunstâncias, os órfãos deviam ser entregues ao colégio de São Paulo, onde seriam educados ou, na impossibilidade deste os receber, seriam entregues a qualquer outro mosteiro ou fortaleza. Ou seja, a gentes e a solo cristão. Quando fossem de maior idade, e mesmo que tivessem mãe, avô ou avó, seriam entregues a um tutor cristão, em casa de quem viveriam, o qual os educaria nos bons costumes e administraria as suas fazendas¹⁴⁶. Significativamente, cerca de dez anos mais tarde, os religiosos que participavam no 1º Concílio Provincial de Goa, em 1567, congratular-se-iam «pelo muyto fruto que se vê cada dia seguirse á ley que S. A. tem feita»¹⁴⁷. Mesmo assim, o 2º Concílio, em 1575, viria a sugerir uma intensificação destas medidas, argumentando que as mães perdiam o direito sobre os seus filhos órfãos de pai antes do uso da razão natural, pelo perigo que havia de os levarem para terra de infiéis, e mesmo de os matarem, «que parindo em dia supersticioso de sua falsa seita, lanção as crianças ás feras», desumanidade que era urgente evitar. Nesse sentido, o concílio sugeria ao monarca que legislasse de modo a que as crianças fossem separadas das suas mães, não para serem imediatamente convertidas, mas para serem bem criadas e inclinadas aos bons costumes, sugestão desta vez sem eco no poder político¹⁴⁸.

Evidentemente, objectivos políticos, religiosos e económicos combinavam-se nesta questão dos órfãos, bem como nas questões relativas à sucessão das mulheres e viúvas, às heranças dos hindus, à terra e seus rendimentos. São exemplos similares (e não pormenorizei ainda outros três aspectos essenciais ao bem-estar destas gentes - o acesso a ofícios da governação imperial, tanto no mundo da aldeia como no da cidade¹⁴⁹, a isenção de determinados tributos¹⁵⁰ e a determinadas penas¹⁵¹), que

¹⁴⁶ Cf. os de 1559 (APO, F 5, I, pp. 385-386 e ss.) e os subsequentes de 1564 (APO, F 5, II, pp. 577-578), de 1575 (APO, F 5, II, pp. 904-905), de 1581 (APO, F 5, III, pp. 982-983) e de 1582 (APO, F 5, III, pp. 990-991), os quais continuariam a ser reproduzidos, quase integralmente, nas décadas posteriores.

¹⁴⁷ APO, F 4, 1º, PF, d. 13.

¹⁴⁸ APO, F 4, 2º, PF, d. 4.

¹⁴⁹ Precisamente no ano anterior à celebração do Concílio, o vice-rei D. Antão de Noronha trouxera no seu regimento ordens no sentido de evitar que fossem «gentios» os escrivães das aldeias, de compelir todo o gentio a vender o ses ofício a cristãos e de proibir os gancares hindus de entrarem em camara com cristãos, naquelas aldeias em que havia mais cristãos do que gentios. Significativamente, o regimento repete um argumento que se tornou familiar, ao longo deste capítulo: «pois sou informado que privando-se desta honrra mais facilmente se converterão a nossa santa fe catholica». Quatro anos mais tarde, António Moniz Barreto decretaria, inclusive, a

explicitam as opções que se vislumbravam para aqueles cuja escolha foi a conversão, e para aqueles que, ao invés, optavam por a recusar. Que não eram opções fáceis de fazer, prova-o a recorrência, durante essas décadas, de tópicos como favorecer «muito aos gentios das ditas partes que se convertessem a nossa santa fee catholica», e «aos já convertidos propondo-lhes premios e honras», «negando as aos que amoestados perseverão em suas ideologias». De facto, a sua contínua enunciação, em meados do século XVI, dá uma boa medida da importância que a identidade religiosa enquanto critério de identificação política adquiriu; importância essa cristalizada na carta de lei de D. João III, de 1542, pela qual se equiparava juridicamente os cristãos que residiam na cidade de Goa, independentemente da sua nação¹⁵², confirmada pela provisão de 1559, e alargada, em 1571, a todos os cristãos da Índia¹⁵³. Ainda que se possa inspirar nos velhos privilégios dos concelhos - e na igualdade de direitos e deveres de quem adquiria o estatuto de vizinho -, quando transportada para os territórios do império, esta medida encerrava alterações da maior importância. Nesse sentido, a opção pela separação física e, nesse mesmo contexto, pelas sucessivas expulsões de brâmanes pode considerar-se como uma assunção do insucesso prático das vias mais suaves.

*
* *

A separação física e a expulsão dos «gentios» foram frequentemente requeridas pelos agentes portugueses. Tanto António Louro, franciscano dos primeiros tempos, Duarte

proibição de gancarias sem gancares cristãos (Priolkar, 1961, p. 126). E em 1582, proíbe-se qualquer gentio de qualidade e condição de ter officios públicos (DHMPPO, XII, p. 752). Preferia-se, ao mesmo tempo, os novamente convertidos para ocuparem officios onde se falavam linguas das terras, os quais eram concedidos apenas por três anos, «porque provendose pelo dito tempo podelos hão de servir muitos christãos, que será causa, e dará ânimo a outros pera se virem fazer christãos» (DHMPPO, XI, p. 67; vol. XII, p. 406).

150 Cf. as normas de 1561 (APO, F 5, PI, p. 473), 1570 (APO, F 5, II, p. 733), 1581 (APO, F 5, III, pp. 976-977), 1597 (APO, f. 3, p. 724), 1598, (APO, f. 3, pp. 870-872), 1613 (DRI, II, pp. 340-342).

151 APO, F 5, III, pp. 1301-1302; pp. 1303-1304, n..

152 «Toda a pessoa asy portuguez, como de qualquer outra nação, geração, e calidade que seja que na dita cidade casar, que fizer casa de novo, sendo christão, tanto que nella for casado e fizer as ditas casas, gose logo e use inteiramente de todos os privilégios e liberdade que por my são concedidos, e ao diante conceder aos moradores della, sem embargo da ordenação do Livro segundo de minhas ordenações, titulo vinte hum em contrario» (APO, F 2, p. 120). De modo a limitar os efeitos desta carta de lei, o monarca passa uma outra na qual diz que os officios da governança da cidade devem ser unicamente providos « casados e moradores della, que forem portuguezes de nação e geração, e não em outros nh-us de nh-ua outra nação, geração, e callidade que sejam» (APO, F 2, pp. 115-116)

153 APO, F. 5, I, pp. 386-387; DHMPPO, XI, p. 78.

Nunes, o comissário dominicano, como Miguel Vaz e Pero Fernandes de Sardinha¹⁵⁴, ou Martim Affonso de Mello, na década de 1540, o tinham enunciado¹⁵⁵. Na década seguinte, a mesma ideia continuaria a ser veiculada, desta vez pelo provincial jesuíta, o padre Gonçalo da Silveira, o qual definiu os brâmanes como «maliciosissima gente e zelosissima de se plantar com sua seita e de adquirir todos a ela, inimicissimos do nome christam, e por hum dissimulaçam diabolica sam os banqueiros do inferno, das onzenas e maleficios»; razão pela qual, segundo o jesuíta, a solução mais sensata era apartá-los totalmente do contacto com os cristãos. A recusa sucessiva em optar por estas vias, e, depois, a sua assunção quase sistemática, parecem acompanhar uma inflexão na percepção dominante que os portugueses tinham das populações indianas. De «doces de mover», como o fizera o dominicano Duarte Nunes, o discurso dominante movera-se para outros territórios e outras analogias: gente «maliciosissima», «inimicissimos do nome christam», com uma «dissimulaçam diabolica», tópicos que faziam recordar, ao invés, outras e muito familiares comunidades, a «moura» e a judaica.

De um certo optimismo antropológico inicial passava-se a uma percepção pessimista, a uma vivência melancólica. Tomaram-se rotineiros discursos nos quais se postulava a destruição de todos os signos materiais das religiões não-cristãs, por ser «gravissimo peccado (...) a idolatria», argumentando-se que Deus mandara que

«em terra de promissam em que aviam de morar, destruisssem totalmente todos os idolos, templos e lugares em que se dava culto aos falsos Deoses, assi pera que a idolatria (que he tanto contra a sua honra) fosse de todo destruida entre os infieis: como pera que lhes não fosse occasião de idolatrar (...) de maneira que o Demonio per nenhuma via seja venerado nellas»¹⁵⁶.

¹⁵⁴ O substituto de Miguel Vaz, seria Pero Fernandes Sardinha, futuro 1.º bispo da Baía. Também ele estudara em Santa Bárbara, mais ou menos na mesma altura que Francisco Xavier, não se sabendo, porém, se aí se teriam conhecido. O seu consulado na Índia durou pouco tempo; ouvimo-lo a dizer, segundo relato do já familiar Cosme Annes, ter-se-ia ido da Índia por não servir para aquela terra, razão que, na opinião do governador Garcia de Sá, não era nada mais senão a inimizade que lhe nutria, «por lhe ir á mão», queria o governador dizer com isso, por criticar-lhe a forma como tratava os *novamente convertidos*. Pero Fernandes escreveria, também ele, um relatório ao monarca, no qual requereu a concretização das propostas de Miguel Vaz. Pouco de novo se encontra neste relatório, a não ser a insistência na separação física entre os «cristãos da terra» e os «gentios», no afastamento dos brâmanes, e no impedimento dos primeiros tomarem ordens sacras, política que se devia aplicar, também, aos «mistíços e portugueses que lá naçem» (DI, I, pp. 752-755).

¹⁵⁵ DI, I, pp. 63-89; p. 744.

¹⁵⁶ APO, F 4, I, PF, d.9.

Ou os discursos em que os «mouros», os principais inimigos da Cristandade, eram imediatamente secundados pelos «gentios», requerendo-se que se desfizessem «todolos Idolos templos, arvores e qualquer outro lugar em que o Demonio he venerado dos gentios».

Em conformidade com estas percepções e sentimentos, e embora de uma forma gradual, configuravam-se estratégias punitivas, as quais passavam pela destruição - que fora ensaiada, pela primeira vez, em 1540, e que teria na década de 1560 o seu auge - e pela restrição à comunicação entre cristãos e não-cristãos e à expulsão de sucessivos grupos de brâmanes, o que aconteceu durante estas décadas, e mesmo, no século seguinte, durante o já referido vice-reinado do Conde de Linhares.

Uma carta escrita em 25 de Outubro de 1549, pelo reitor do colégio jesuíta de Goa, padre António Gomes, a D. João III, revela que já então se tinha procedido à expulsão de alguns membros daquela comunidade, com a ajuda preciosa de Cosme Annes. Mas foi durante o vice-reinado de D. Constantino de Bragança, dez anos depois, que este processo alcançou o seu vértice. O vice-rei, note-se, era um grande aliado da Companhia de Jesus e de D. Catarina de Áustria, e sob os auspícios deste novo tríptico seguiu-se uma estratégia coerente e sistemática de discriminação dos não-cristãos optando, de uma forma muito explícita, pelas vias violentas, em desfavor das vias mais suaves. Não surpreendentemente, também, data desta altura a introdução da Inquisição nestes mesmos territórios, e Maria José Ferro salientou, aliás, essa sua natureza de instrumento de «catequização pelo medo»¹⁵⁷.

Seria através da provisão de 1560. Aí se encontrava uma lista dos brâmanes que deviam partir da cidade de Goa. Imediatamente. Os que eram de Bardez e Salcete podiam regressar àqueles lugares e «viver em suas aldeias», mas todos os que o não fizessem seriam cativos para sempre, indo para as galés sem remissão, perdendo toda a sua fazenda, metade para quem os acusasse, metade para quem o rei decidisse¹⁵⁸. Três anos depois seria a vez do Conde do Redondo, sobrinho de D. Pedro de Mascarenhas, que fora vice-rei na década anterior, a passar uma provisão semelhante, desta vez em cumprimento de uma ordem vinda de Lisboa. Nessa sua provisão - talvez escrita sob reserva de consciência, pois D. Francisco Coutinho contestara as vantagens da política que estava a ser seguida -, explicita-se quais eram os brâmanes

¹⁵⁷ Ferro, 1989.

¹⁵⁸ APO, F. 5, I, p. 35.

que não deviam ser expulsos (sobretudo, os que lavravam a terra com as suas próprias mãos, porque «parece que não poderão prejudicar, antes que serão úteis à terra, e sendo assy conviria que estes não fossem lançados fora, nem lhes proibisse viver nas minhas terras em quanto elles não fizessem o que particularmente esta prohibido aos gentios por minhas leis e provisões»), e aqueles que o deviam ser, «dando-se modo como todos os ditos officios, ou ao menos alguns delles, que mais convenhão, andem sempre nos christãos portugueses e naturaes da terra, e não em gentios e infieis»¹⁵⁹.

O modelo de separação física foi sistematizado, poucos anos depois, nas Constituições do Arcebispado de Goa e no 1º Concílio Provincial de Goa, assumido como lei do reino em 1569, por provisão de D. Sebastião¹⁶⁰, bem como nos concílios subsequentes, cujos decretos passaram a ser uma espécie de «constituição» da ordem político-social que operou nos domínios que a coroa possuía em Goa. As modalidades contempladas neste documento abrangiam praticamente todas as situações quotidianas: desde a apresentação pessoal até aos locais de habitação, desde as mais variadas formas de sociabilidade até à mobilidade.

Para começar, obrigava-se os que ainda eram «gentios» a usarem trajes que os identificassem como tal, embora aos brâmanes fosse proibida a visibilidade das linhas que definiam esse *status*. Esta medida, a ser adoptada, não só permitia identificar um não-cristão, à distância, como nivelava simbolicamente todos os «gentios», através desse «abaixamento» dos brâmanes. Note-se que os efeitos virtuais deste último abaixamento podiam ser desastrosos para a identidade de tais sujeitos, pois expunha-os a contactos «impuros», podendo, por isso, anular essa identidade, tornando-os como que «intocáveis»¹⁶¹.

Depois, proibiam-se os cristãos de partilharem casa com quaisquer «infieis», fossem eles «gentios», «mouros» ou «judeus». Mais ainda, cristãos e infieis estavam proibidos de habitar a mesma rua, devendo os «mouros», «gentios» e «estrangeiros» viver para além da área consignada aos «lázaros»¹⁶². Em «bairros diversos» deviam viver, também, as «mulheres erradas», «as christãs em hum, e as infieis em outro»¹⁶³.

¹⁵⁹ APO, F 5, II, p. 543-545. Ver ainda APO, F 5, II, p. 612; APO, F 5, II, pp. 903-903. Cunha e Monteiro, 1995, p. 97.

¹⁶⁰ BA, 49-II-48, fl. 203.

¹⁶¹ APO, F 4, I, PF, dd. 23-30, APO, F 4, V, PF, d. 11.

¹⁶² Ginzburg fez notar, por exemplo, a facilidade com que, na época medieval, se estabeleciam associações entre os lázaros, os judeus e os muçulmanos (Ginzburg, 1989, pp. 43 e ss.). Essa analogia continuava a ser estruturante

Se este quadro favorecia, à partida, a separação física entre cristãos e não-cristãos, as propostas incluídas no decreto 24 dos artigos em favor da conversão e da protestação da fé, do Concílio Provincial de 1567, tornavam-na inevitável. Nesse decreto proibía-se a amizade, o serviço, o trabalho, o convívio, a aprendizagem, e a conversação entre cristãos e «infieis», proibição que seria repetida e ampliada nas assembleias seguintes. «Nem o convide a comer, nem agasalhe os infieis por portas adentro, nem os tenha às portas assentadas em cadeiras pera fim de conversar com elles, nem os deixe jogar em suas casas»¹⁶⁴.

Seria quase inútil referir que aos cristãos era impedida a participação em festas gentias, bem como a colaboração, por qualquer via, na sua realização. E de modo a fixar, ainda mais, esta obrigação, proibía-se os «gentios» de passarem por terras cristãs quando iam às suas romarias, bem como de construírem nesses lugares, e «com o dinheiro que entre nós ganham», novos templos. Instava-se o poder político a não lhes conceder os cartazes necessários para a realização de tais viagens¹⁶⁵. Aos «gentios» era proibido, ainda, levarem «reliquias falsas» para tais territórios de peregrinação, quando viajavam em barcos portugueses, bem como de as introduzirem nos territórios cristãos, em troca de esmolos que recebiam «para os Pagodes das suas terras»¹⁶⁶.

O mesmo espírito era veiculado em muitos outros decretos emanados desta assembleia e das que se lhe seguiram, os quais informavam, naquilo que queriam regular, sobre um conjunto de relações que se entreteciam entre cristãos e não cristãos, e que eram contrárias às vontades dos poderes político e religioso. Todavia, a repetição sistemática das fórmulas «temse por informação», «consta», «costumão», com as quais se identificava o problema, denotam a persistência das mesmas. Por exemplo, na terceira assembleia, e depois de se ter constatado o insucesso dos decretos anteriormente feitos nesse sentido, retoma-se o pedido de que se «houver

da experiência goesa.

163 APO, F 4, I, RC, dd. 7 & 8.

164 APO, F 4, I, d. 24.

165 APO, F 4, I, RC, d. 13. Correspondendo a este anseio, um alvará de D. Sebastião, de 1570, aconselha a que se privilegiem os reis cristãos ou que favoreciam a cristandade, na atribuição de cartazes, «pera entenderem o que ganhão em serem christãos, e em favorecerem a christandade, e que tenho eu disso particular cuidado» (APO, F 5, II, p. 732).

166 APO, F 4, III, PF, d. 4, d. 8, d. 9..

perjudiciaes á conversão da Christandade», se faça rol destes, de modo a que o Vice-Rei os mandasse «lançar das terras delRey»¹⁶⁷. No quarto Concílio, de finais do século XVI, explicar-se-ia que a proibição de coabitação se estendia ao «chalé» e à «horta», denotando serem ainda inúmeras as situações em que os cristãos, mais de trinta anos depois da primeira proibição, continuavam a ter «domestica habitação» com os «infieis», contornando de forma subtil os preceitos conciliares¹⁶⁸. E num decreto do 5º Concílio, proibir-se-ia toda a «pessoa de qualquer qualidade, e condição, que seja, ecclesiastica, ou secular», «se não barbee com barbeiro infiel»¹⁶⁹!

A cristalização e sistematização destes expedientes nos textos dos concílios provinciais de Goa; a sua confirmação pelos sucessivos monarcas e vice-reis, quer pela transposição dos decretos conciliares para o direito do reino, quer através da confirmação das provisões passadas a favor da cristandade¹⁷⁰, as quais recrudesceriam de uma forma quase imprevisível durante o vice-reinado de D. Miguel de Noronha, pareciam impossibilitar a satisfação do desejo de todos aqueles que contestavam a política da conversão. Enquanto que do lado dos cristãos continuavam a ser muitos os que, ao invés, esperavam a melhor oportunidade para levar, ainda que por «meos humanos», ainda que enganados, os «gentios» à conversão.

3. Vozes dissonantes, interesses desencontrados

O pragmatismo informava grande parte dos agentes portugueses envolvidos na conversão, sobretudo a partir do momento em que estes consciencializaram que a empresa era bem mais complexa do que, efectivamente, tinham imaginado. Mas tal pragmatismo não só não era partilhado por todos eles - havia muitos que olhavam com suspeição tais excessos que podiam pôr em causa os próprios princípios cristãos -, como era contestado por umas quantas vozes dissonantes. E se até agora se analisou um conjunto de propostas relativamente constantes em relação ao que se devia fazer para alcançar a conversão dos «índianos», a partir deste momento vão ser

¹⁶⁷ APO, F 4, III, PF, d. 6.

¹⁶⁸ APO, F 4, IV, PF, d. 9.

¹⁶⁹ APO, F 4, V, RC, d. 10, p. 265.

¹⁷⁰ Cf. Figueiredo, 1790, II, p. 100, p. 145; APO, F 5, II, pp. 699-707; p. 767; pp. 833-834; APO, F 5, III, pp. 967-969; p. 979; pp. 983-984; pp. 1158-1159.

privilegiadas, em contrapartida, as opiniões daqueles que estavam em desacordo com o que estava a passar.

Havia, desde logo, os que punham em causa a conversão por razões igualmente prosaicas. Vários grupos de portugueses estabelecidos localmente (por vezes o vice-rei ou o governador, mas, sobretudo, muitos *casados* e capitães de fortalezas) resistiam à conversão por todas as transformações que esta nova empresa comportava para o seu próprio quotidiano. Alguns destes portugueses estavam estabelecidos em diversos lugares da Índia desde 1498, e identificavam-se mais com aqueles territórios, as suas gentes e o seu modo de viver, do que com os preceitos que orientaram, a partir de certa altura, a coroa, incompatíveis com esses modos de convivência. De entre estes, muitos, muitíssimos tinham optado por renunciar à fidelidade política que deviam ao monarca e estabelecer novas fidelidades¹⁷¹. Outros permaneceriam sob a jurisdição da coroa portuguesa, continuando a obedecer ao rei de Portugal e aos seus agentes locais, ou mesmo a agir em seu nome; faziam-no, porém, sem descuidarem os seus negócios locais, as ligações entretanto estabelecidas com as comunidades com quem se relacionavam, desde indianos, arábios e outros que aí iam conhecendo. Seria entre os membros deste segundo grupo, que as reacções negativas à conversão se manifestaram de uma forma particularmente intensa¹⁷².

Numa carta do padre Nicolao Lancilloto, de 1550, na qual se faz um balanço dos cinquenta anos da presença cristã na Índia, este padre, um dos olhares mais perspicazes sobre aqueles lugares, assinala os comportamentos dissolutos dos portugueses. Estes não só negociavam com «gentios», judeus e «mourous», incorrendo frequentemente em penas de excomunhão, como compravam dez a vinte escravas, permitindo-se dormir com todas elas¹⁷³! Eram também ocasião de muitos pecados e escândalos, a cupidez, a luxúria, «os tratos ilícitos» dos portugueses e das portuguesas, que foram identificados pelo padre Luís Fróis, em carta do ano seguinte, elogiando o padre Gaspar Barzaeus que conseguira «reduzi-los à fé e ao jugo suave do Senhor»¹⁷⁴. Seis anos depois, Fróis seria bem mais explícito, afirmando que os cristãos da terra «forão ategora tão oprimidos e anihilados, asi dos proprios portugueses como dos gentios». Para Fróis, contudo, a maior oposição vinha da parte dos brâmanes, a

¹⁷¹ Vide, a esse propósito, Subrahmanyam, 1995, Coates, 1998, Couto, 1998, Cruz, 1995.

¹⁷² Sobre a convivência política e o entrosamento entre grupos verificado no período anterior, e as alterações que a conversão comportou nessas formas de relacionamento, veja-se Santos, 1999.

¹⁷³ DI, II, pp. 123-131.

¹⁷⁴ DI, II, pp. 445-491.

quem a conversão pusera «em muito terror e espanto», «não lhe parecendo posivell tão de repente poderem os christãos ter nome e serem homrrados e conhecidos e elles dezacreditados e sua autoridade e homrra abatida»¹⁷⁵.

Imagens semelhantes, embora veiculadas por palavras diferentes, surgem na carta escrita pelo padre António Quadros ao rei de Portugal, em 1561, altura em que, como se verá, outras controvérsias também estavam a ter lugar. Nessa missiva, Quadros denuncia a má-vontade de alguns portugueses, em relação à conversão, por estes terem negócios com os brâmanes que tinham sido expulsos; e que tanto estes como aqueles se opunham activamente à conversão, por os indianos, depois de se converterem, «tomão mais openião de si do que dantes tinham e não sofrem as semrazõis e agravos que lhe fazião sendo gentios»¹⁷⁶. Outros jesuítas atribuíam ao demasiado poder dos brâmanes a oposição à conversão que era manifestada por muita gente, concluindo que «los portugueses ecclesiásticos y seculares, y los cristianos de la tierra y gentiles, estavan en cierto modo todos en sus manos»¹⁷⁷.

Portugueses e brâmanes, dois dos grupos identificados como sendo contrários à conversão dos indianos. Mas o mais desconcertante foi constatar que entre os portugueses, a oposição se verificava, muitas vezes, entre as suas *cabeças*, no próprio governador. Naquele episódio em que descreveu a recolha de uma canastra cheia de livros com escrituras sagradas dos indianos, livros que se dispunha a destruir, D. Juan de Albuquerque, explicou da forma mais sugestiva como é que os governadores podiam contrariar a empresa da conversão. Nessa altura, o bispo recebera a visita de um oficial de D. João de Castro acompanhado por Dadagi, filho do poderoso Krishna¹⁷⁸. Durante essa visita, o oficial a mando do humanista requereu-lhe a devolução dos livros «gentílicos». Conta o bispo, na sua carta ao rei, e não com pouca graça, que não pudera evitar a paixão que tal pedido lhe provocara, tendo corrido atrás de Dadagi, ameaçando-o com a sua bengala, acabando por o expulsar de sua casa. Avisaria depois o oficial do governador de «que estas diligemçias que eu faço a jaa muitos dias, em tempos dos governadores passados pera isto fazer a gentilidade, acrecentar a fee catholiqua de Jesu Christo (...); que eu não vim a esta terra para outra cousa por mandado delRey noso snor que ordenar». Este episódio mostra, bem como

¹⁷⁵ DI, IV, pp. 719-720.

¹⁷⁶ DI, V, pp. 63-67.

¹⁷⁷ DI, V, pp. 160-188.

¹⁷⁸ Albuquerque, 1989a, p. 52.

a influência que alguns «gentios» tinham sobre o poder político continuava a ser impressionante, levando a que episódios como este não fossem casos singulares.

Que residia nos governadores um dos maiores obstáculos à conversão é uma imagem também transmitida pela correspondência missionária. Havia os governadores que pecavam por defeito - não favoreciam abertamente a conversão ou criavam muitas expectativas, sem as concretizarem, como parecia ter acontecido com Pedro de Mascarenhas¹⁷⁹ -, ou por directa oposição, como acontecera com o amigo de Krishna. O desencanto podia alcançar níveis tão elevados quanto o que se denota das palavras de Carneiro, na carta enviada a Francisco Borgia:

«Enquanto isto asi for não crecerà a christandade, porque bem sabe V. R. que, pois que agora não há abundancia dos milagres que avia na primitiva Igreja, que hé necessario usar de todos os meos humanos e favores como causa impulsiva, ainda que não final. Se El-Rei não mandar ha estas partes hum governador zeloso que favoreça aos christãos, tudo o que se quá faz hé pouco pera o que se podia fazer»¹⁸⁰.

Mas o governador a que Carneiro se referia, e que o castelhano padre Cipriano definira, depreciativamente, como «uno poco más que mancebo en edad, virtuoso dicen, mas acá morador muchos años: amigo de los ciegos, coxos, mancos, y tuertos, que acá ay muchos»¹⁸¹, viria a merecer, posteriormente, rasgados elogios. Dois anos depois, o mesmo padre informaria que se procedia

«pelo modo que na primitiva Ygreja se procedia e, se asy se proceder, esperamos que toda esta ylha de Goa receba o Evangelho em breve tempo. Este Governador favorece agora a christandade no que se lhe requiere, e esta hé huma das cousas porque vay em crescimento, e este o modo que se cá tem por melhor para se fazer christandade. E porque sey que nisto se screve largo a VA, não tenho mais que dizer, senão que se os Governadores vierem muito encomendados deste negocio e lhes screver V.A sobre yso, tomá-lo-ão de verdade e farão tudo com favor, porque esta gentilidade não se move agora com o amor do Evangelho, senão engana-os N. Senhor com meos humanos como engana a muytos muy boons christãos».

O mesmo elogio mereceria o irmão do duque de Bragança, o qual viria a ser comparado pelos jesuítas àquele outro Constantino, tantas as conversões que se

179 DI, III, pp. 297-302.

180 DI, III, pp. 355-358.

181 DI, III, pp. 297-302.

tinham alcançado durante o seu governo¹⁸². Ou seja, de obstáculos os governadores podiam transformar-se em grandes apoios, como aconteceu nessa segunda metade da década de cinquenta. Não se sabe se pelo temor da não salvação, a verdade é que alguns governadores satisfizeram praticamente tudo o que a Companhia de Jesus lhes requereu, e na ausência de um prelado residente (desde 1553 até à chegada de Gaspar de Leão), tais vantagens eram ainda mais fáceis de obter.

Mas se períodos houve em que D. Juan de Albuquerque e alguns missionários se queixavam abertamente do pouco apoio que os governadores davam à empresa da conversão, quase que o inverso se podia aplicar às reservas publicamente manifestadas durante o governo de D. Gaspar de Leão¹⁸³, bispo e arcebispo de Goa entre 1553 e 1567, e uma segunda vez entre 1572 e 1576¹⁸⁴. Tendo chegado a Goa somente em 1560, ou seja, sete anos depois de o bispo João de Albuquerque ter falecido, e dois anos depois do vice-rei D. Constantino de Bragança aí ter aportado (do qual se dizia ter querido fazer as partes de bispo), Gaspar de Leão atraca no preciso momento em que Bragança apoiava abertamente as conversões colectivas, expressas em baptismos gerais celebrados com grande ostentação. O que terá incomodado Leão foi o excesso de «meos humanos» na empresa da conversão, e o pouco espaço que estava a ser dado à vontade divina, à graça de Deus. Por isso mesmo não surpreende que dirija uma carta ao jovem D. Sebastião - e não a D. Catarina de Áustria, a regente e, possivelmente, a mentora da radicalização do processo de conversão -, na qual confessa ter-se confrontado com «algumas desordens» que se faziam no modo de converter os «gentios», mas «que logo como cheguei se remedearão e se fazem christãos como devem e a Igreja manda»¹⁸⁵.

¹⁸² DI, III, pp. 402-409; DI, III, pp. 620 e ss.; DI, IV, pp. 5-13.

¹⁸³ Infelizmente, frei Paulo da Trindade, que lhe dedica um grande elogio a propósito da sua personalidade «de santo» e do seu estatuto de fundador da Custódia Recolecta da Madre de Deus (que fora já pedida, duas décadas antes, pelos franciscanos), pouco refere em relação à sua actividade como prelado e a este conflito que o opôs ao vice-rei D. Constantino e à Companhia de Jesus, sobretudo (Trindade, 1962, II).

¹⁸⁴ Chegaria a Goa com amplos poderes, entre os quais, o de prover e confirmar os benefícios eclesiásticos locais. Dizia o monarca que confiava que o arcebispo nomearia «pessoas indonias e sobficientes, e taes como pera o serviço da dita see e igrejas convem, e que desencarregará nisso minha conciencia e a sua, como he obrigado, e por este encomendo ao dito arcebispo que o faça asy» (APO, F 5, I, pp.436-438), como que aceitando a sugestão do dominicano frei Diogo Bermudes, o qual pedira ao monarca, alguns anos antes, que fossem os Bispos e não os Governadores a apresentarem os benefícios da Índia (Extracto da carta de frei Diogo Bermudes em ANTT, SV, Liv. 9, fl. 290).

¹⁸⁵ GTT, III, pp. 190-191). Dois meses antes, em Setembro, o arcebispo enviara uma carta do mesmo teor ao padre Miguel Torres, Provincial dos jesuítas (DI, V, pp. 224-227).

«Christãos como devem e a Igreja manda». Nesta asserção, o arcebispo deixava entrever que se estavam a fazer cristãos como se não devia, e contrariamente àquilo que a igreja (a igreja reformada, a igreja em concílio, naturalmente), mandava. Também no comentário «os mais dos gentios se convertem per ocasiões que nos não somos obrigados a examinar» se entrevê a mesma suspeita. O que é que estava a acontecer, então, que tanto perturbava o arcebispo?

Para melhor o compreender regresse-se, por um instante, às páginas anteriores e ao momento em que se constatou a emergência mais ou menos simultânea de uma percepção pessimista dos comportamentos dos «gentios» (cada vez mais identificados como sendo próximos dos «mouros») e de um ordenamento que privilegiava, como estratégia de conversão, a correcção e a punição em desfavor do favorecimento.

Foi esse, precisamente, o momento que D. Gaspar de Leão enfrentou, ao arribar na Índia. Tê-lo-á preocupado sentir que as conversões então alcançadas resultavam do temor pela punição e não do amor por Deus. O arcebispo não utiliza, a esse propósito, a palavra *força*, mas é o seu fantasma que ensombra a sua leitura da situação. Aliás, na própria correspondência trocada entre diversos membros da Companhia de Jesus, ao longo desse mesmo ano de 1561, circulava o rumor. Em Janeiro de 1561, antes mesmo do arcebispo lá ter chegado, Henrique Henriques escreveu ao Geral Jacopo Lainez, dizendo terem existido levantamentos contra os portugueses. Formula o desejo de que, futuramente, «vivam mais quietos os nossos christãos do que lhes a elle parece que agora estão», e que «não ouvera agravos que forão feitos à gente da terra»¹⁸⁶. No mês seguinte, António Quadros, depois de explicar ao rei de Portugal a ordem que os jesuítas seguiam na conversão (cada Domingo, dois padres percorriam cerca de dezoito lugares, fazendo «doutrinas em ermidas e nas aldeas em que não ay igreja», de modo a «conservar os que são baptizados, como en trazer outros que o não são») serenava-o dizendo: «os que entendem, não chamão a isto fazer christãos por força, senão uzar com elles de misericórdia dando-lhes o santo baptismo que elles pedem»¹⁸⁷. O mesmo provincial acrescentaria que o vice-rei formara uma junta de letrados e de teólogos para inquirir sobre a legitimidade de tais instrumentos, prosseguindo com o aval destes a execução de algumas medidas mais violentas. Argumentos semelhantes foram transmitidos por Quadros a Lainez, em Roma. Mas se Lainez chegou a ler a carta que o padre Heredia enviou aos Patri Gravi, ou, depois, a

¹⁸⁶ DI, V, pp. 4-12.

¹⁸⁷ DI, V, pp. 63-67.

carta que lhe seria enviada pelo provincial de Portugal não pode ter deixado de ficar perplexo. Na primeira carta – a qual se retomará no capítulo 7 –, a descrição sobre a ordem da conversão, tal como ela era exercida pelos jesuítas, era bastante distinta daquela que fora registrada por Quadros¹⁸⁸, aí se dizendo que os jesuítas de Goa tinham falsificado documentos e alvarás para procederem à prisão daqueles que consideravam perniciosos à Cristandade¹⁸⁹. Na carta do Provincial de Portugal, os sofismas também seriam postos à margem, embora a linguagem fosse bastante mais suave¹⁹⁰. Miguel Torres explicou a Lainez, com menos detalhe, que a razão dos murmúrios e rumores, a razão que subjazia à repreensão feita pelo arcebispo, era o comportamento «muy extraordinario» dos jesuítas que, entre «estes y otros semejantes medios», «trahían en prision a los gentiles por que usavan de ritos de gentilidad contra cierta ley y ordinación del Rey de Portugal que les fué manifestada». Apesar de Torres apresentar tais meios como lícitos, considera-os desadequados à postura que a Companhia de Jesus devia manter¹⁹¹. Este «aparejo y disposición», note-se, era completado pelas normas que, entre 1559 e 1561, sobretudo, intensificaram as desvantagens daqueles que queriam permanecer «gentios», algumas das quais foram já referidas!

Um vasto conjunto de correspondência trocada entre Roma, Lisboa e Goa, entre o pontífice, a coroa (D. Catarina e D. Henrique), o arcebispo de Goa, o vice-rei da Índia, o Geral dos jesuítas em Roma, o Provincial em Lisboa e o Provincial de Goa, os jesuítas *in loco*, configura uma quase que *vendetta* às actividades da Companhia de Jesus nos territórios de Goa, durante a década de 1550. Mas essa *vendetta* revelava mais do que as típicas fracturas jurisdicionais, presentes, igual, na troca de argumentos que se verificaram entre os vários actores em cena.

¹⁸⁸DI, V, pp. 192-202.

¹⁸⁹ Esta carta, cheia de acusações, termina dizendo que outro dos rumores que corriam em Goa era de que os jesuítas queriam viver como os jerónimos, em Lisboa, tal era a grandeza das obras que estavam a fazer. Também Simão Botelho, numa carta que escreve a D. João III em 1552, já advertia o monarca que os religiosos trabalhavam com zelo, mas que havia alguns que «querem muitas vezes fazer cristãos por força, e vezar tanto os gentios que é causa de se despovoar a terra» (*Textos...*, 1989, pp. 70-71).

¹⁹⁰ DI, V, pp. 150-152.

¹⁹¹ Um discurso não muito diferente do de Torres é aquele que é veiculado por Francisco Henriques e André Carvalho, em Setembro de 1561 (DI, V, pp. 160-188). Depois de enumerarem com detalhe a ordem da conversão, estes jesuítas reduzem a três ou quatro os casos de força, argumentando que estes tinham sido necessários para alcançar a conversão. Argumentam, também, que dado os cristãos terem passado a ser mais do que os gentios, deixava de haver receio de novas violências; mas que, ainda assim, era necessário evitar leis contrárias àquelas que se tinham aplicado.

A questão jurisdicional seria o motivo invocado pelo Geral Poulanco, o qual citara uma carta de Francisco Rodrigues para dizer que «tratava el Arçobispo de poner un clérigo secular como de su mano en cada yglesia, ou que los nuestros attendiessen a la conversión y doctrina, y sus clérigos a tener como possessión de dichas yglesias por él»¹⁹². Para o Geral, Gaspar de Leão procurava controlar, na totalidade, as igrejas paroquiais daquelas conquistas, de acordo com o espírito de Trento¹⁹³, em cujo concílio tinha ficado determinado que os regulares não deviam exercer o *officium parocchi*, desafiando, dessa forma, o instituto da *incorporatio* que operara até então¹⁹⁴. Por essa razão, havia que obter um breve do papa¹⁹⁵ no qual o pontífice reiterasse a confiança que tinha na Companhia, pedindo ao bispo que «no permita que sea molestada por ninguno, ni menos él la dé molestia quanto a suas yglesias ny privilegios, antes procure tenerlos como hijos y cooperadores en la reducción de los infieles y conservación de los ya christianos»¹⁹⁶. De modo a evitar o que estava a acontecer, Poulanc procuraria, inclusive, obter o favor do cardeal D. Henrique, «cuy autoridad para con el Arçobispo será de mucha importancia»¹⁹⁷. O da rainha D. Catarina não seria difícil de obter, e conta-se com uma carta da mesma, enviada a D. Gaspar e ao vice-rei, nessa altura já Francisco Coutinho, Conde do Redondo, em Março de 1562¹⁹⁸, na qual ambos eram convidados a não contrariarem a empresa da conversão; o mesmo conteúdo que Leão pode ler no breve de Pio IV, assinado por Antonio Florebellus, bispo lavelinio, e que, por razões de obediência, pôs fim à contenda¹⁹⁹. Aliás, tal opção ficou atestada por algumas medidas que foram tomadas

192 DI, V, p. 555.

193 Veja-se, por exemplo, «Carta de D. João III para o bispo de ..., sobre a observância dos decretos tridentinos» (ANTT, SV, L. 6, fl. 343), na qual se encomenda o cumprimento dos decretos tridentinos «por serem tam necesarias aa Reformaã de Toda a Republica xpaa, E do estado eclesiastico principalmente, todos os devem guardar E cumprir E os prelados mayns lnteiramente que como na obrigaçam precedem os Subditos asy no exemplo devem ser os primeiro. Posto que eu Asy comfio de vos que na prelazia de que temdes careguo guardareys E fareys guardar lnteiramente tudo o conteudo E mandado nos dictos decretos como soes obrigado».

194 Desde a idade Média que as ordens religiosas podiam adquirir faculdades paroquias através da figura da *incorporatio*, a incorporação de faculdades paroquiais no regime paroquial. O Concílio de Trento poria fim a estas situações - pelo menos, normativamente - submetendo ao controlo dos bispos todas as paróquias que existiam numa diocese (Coutinho, 1958, pp. 64-65).

195 Cf. DI, V, pp. 510 e ss..

196 Uma carta do Geral Poulanc, do ano seguinte, dizia ter havido um quebra de 20 000 conversões! O que parecia comprovar os temores de Francisco Rodrigues quando este dissera que «el buen hombre después que allá ha ydo no solamente no ha ayudado, mas aun ha ympedido la conversión de los infieles, por no se concertar con la nostra Compañia» Já em 1562, o provincial de Portugal, Gonçalo Vaz, escreveria a Jacopo Lainez (DI, V, pp. 516-519), dizendo que as notícias da Índia tinham causado grande comoção.

197 DI, V, pp. 649-652.

198 DI, V, pp. 509-511.

199 Gonçalves, 1951, vol. III, pp. 127-128.

durante o seu episcopado, desde o início da destruição dos templos em Salcete e Bardez, até aos conteúdos fixados no 1º Concílio Provincial de Goa, apesar de a celebração desta assembleia ser, em primeiro lugar, expressão da adesão de D. Gaspar de Leão ao reformismo tridentino, nomeadamente aquelas que diziam respeito à reorganização administrativa da vida diocesana.

Mas apesar de a situação se ter resolvido pela via jurisdicional, a questão de fundo ultrapassou, em muito, as fronteiras da *iurisdictio*. Na realidade, ela materializou um debate de muito maior alcance: o de se saber até onde se podia chegar no uso de «meos humanos e favores como causa impulsiva»; o de se saber quem eram, afinal, os cristãos «feitos como devem ser»²⁰⁰. Tanto assim era que D. Francisco Coutinho, munido do parecer de uma (outra?) junta de letrados e teólogos iria considerar a acção de D. Constantino muito rigorosa, acabando por revogar algumas das decisões tomadas pelo seu antecessor²⁰¹. A esse propósito escreveu para Lisboa a dizer que favoreceria os cristãos com imenso prazer, desde que estes fossem «feitos como devem ser». Em contrapartida, desabafava o conde:

«Á quy outros muitos - ou não nos á quy, que são já en terra de mouros - de que me V.A. há-de perdoar não tratar deles cousa alguma: não me aja por Erasmo, porque a estes não falo mais que tapar os olhos e os narizes e passar adiante» (...) Daquy me dará V.A. licença pera não pasar adiante: os que fizerem o que devem como V.A. manda, serão sempre muito favorecidos e os que se queixarem de mym perdoe-lhes Deos, porque de minha parte eu lhe perdoo»²⁰².

Mesmo assim, dois anos depois de ter pronunciado tão temerárias palavras, também ele assinaria uma ordem muito semelhante àquela que, anos atrás, contribuíra para desfazer, determinando uma nova expulsão de brâmanes locais²⁰³.

²⁰⁰ Logo no início da conversão, várias tinham sido as vozes que se tinham levantado contra o modo de fazer cristãos: em 1545, o padre Antonio Criminali escandalizava-se com o facto de «a la messa veneno gentili, mori, infideli, e lasanoli stare in la ecclesia a udire la missa, e dicano che multi si fanno christiani a udire li officii divini (...) Ma dice Rationale Divionorum Officiorum che se hanno da mandare fora della ecclesia tutti questi da poi de l'offertorio, e ancora li chathecumini; ma qui nè a cathechumini nè infideli si guarda, perchè cosi li gentili comme l'altra gente, qualle non so se siano gentili o heretici, vanno a udire messa quando li piace (...)» (DI, I, 7-10).

²⁰¹ APO, F 5, I, p. 489.

²⁰² DI, V, pp 395-397.

²⁰³ APO, F 5, II, p. 543-545.

*
* *

Algumas décadas mais tarde, os missionários na Índia gabar-se-iam de ter feito Goa «toda cristã». Quase simultaneamente, porém, começaram a descobrir a permanência do «gentilismo». Essa descoberta ficou registada nas cartas, mas também no súbito - e depois constante - aumento de processos inquisitoriais por «gentilismo»²⁰⁴, os quais substituíram a anterior hegemonia cripto-judaica. O facto de o verniz da conversão ter estalado tão rapidamente obriga a repensar a substância das conversões realizadas neste período, cujo «aparejo», cujas arquitecturas foram atrás descritas. Conversões (ou melhor dizendo, baptismos) sem cristianização – reside nesta dissociação a chave do problema.

A meu ver, ainda que não tenha chegado a ser pronunciada, verificou-se uma alteração do sentido autêntico, teológico, da conversão, transformada em instrumento e não em causa final. A causa final passou a ser a própria cristianização, processo bem mais lento que, como diria Valignano nos finais do século XVI, requeria a presença contínua, quotidiana, paciente, dos missionários. Ou que nos inícios desse século, tinha sido sabiamente adiada, pelo bispo Duarte Nunes, para os filhos daqueles que seriam convertidos dessa forma. «Se estes não fossem bons Christaons, os filhos o seriam». Esta convicção estava na base do estabelecimento de residências missionárias em cada uma das aldeias dos territórios das Velhas Conquistas, e de missionários jesuítas e franciscanos que, lentamente, pacientemente, procuraram transformar os «novamente convertidos» em verdadeiros cristãos.

E se nos primeiros dois capítulos se procurou mostrar que, a partir do segundo quartel do século XVI, algo de fundamental estava a mudar no modo como se percebeu e concebeu o reino e o império, e se neste último se explorou essa alteração no contexto do Estado da Índia e as consequências que ela implicou - a progressiva assunção da conversão dos indianos como um elemento importante na reforma (e conservação) do mesmo, e a disponibilização de meios institucionais e normativos, a criação de condições para que essa conversão viesse a concretizar-se -, na segunda parte deste

²⁰⁴ Cf. BNL, Cod. 1119, F6707; ANTT, Cons. Geral Strº Ofº, nº 462.

trabalho serão privilegiados, ao invés, os dispositivos mobilizados para a cristianização dos indianos.

Aí se assume como pressuposto que a conversão se tornou, para a coroa portuguesa, uma arma política cujos efeitos só se fariam sentir, porém, numa segunda fase. Seria nessa fase que se tentaria a conversão cultural propriamente dita. De modo a aceder à filigrana deste processo, a segunda parte deste trabalho centrar-se-á, ao invés do que sucedeu em toda esta primeira parte, no mundo rural goês. Através de uma inserção no mundo local, no quotidiano das aldeias que, subitamente, viram a esfera religiosa ser ocupada por outros sujeitos, imagens, edifícios e práticas, torna-se possível reconstruir, no meu entender, algumas dessas experiências. É de notar, contudo, que os religiosos que se iriam estabelecer nestas aldeias eram já «diferentes» daqueles que tinham imaginado nas décadas de 1530 e 1540, uma Goa cristã. Estes estavam fortemente vinculados a uma espiritualidade franciscana «de strictíssima observância», no contexto da qual a «graça», o «amor» e o «exemplo de pobreza» tinham um papel preponderante na mecânica da conversão. Os agentes que vão fazer a Goa cristã estavam já imbuídos de uma espiritualidade de síntese, ainda que alguns deles (os Observantes) mantivessem laços fortes com a teologia do amor. Porém, antes ainda de discutir os efeitos dessas diferenças, far-se-á uma incursão pela cartografia institucional e sócio-cultural local, em mais uma tentativa de reconstrução da paisagem local quando da chegada dos portugueses. São esses propósitos que animam as páginas que se seguem.

PARTE II

Longe de ser homogénea e cristalizada, a organização social que operava nas aldeias de Goa no período anterior à chegada dos portugueses (objecto do próximo capítulo), estava sujeita a constantes desafios e transformações. Enquanto que politicamente se situava na periferia, com todas as características inerentes a semelhante posicionamento. Os seus moradores - tão protagonistas desta história quanto os portugueses que se viu, na parte anterior, a imaginar uma Goa cristã - foram os interlocutores das propostas traçadas e desenvolvidas pelos utópicos portugueses, mas também, e alternativamente, a fonte de formulações e de propostas que obrigaram os agentes da dominação imperial a repensar as suas. Seria com eles que os religiosos dialogariam, procurando enraizar nos seus corpos e nas suas almas, o modelo cristão (temas dos capítulos quinto e sexto) recorrendo para isso aos mais variados dispositivos, desde a combinação da estrutura paroquial com a actividade apostólica, até à acumulação de riquezas, à inserção nas redes comunicativas locais, ou, à conformação através da pedagogia e da assistência.

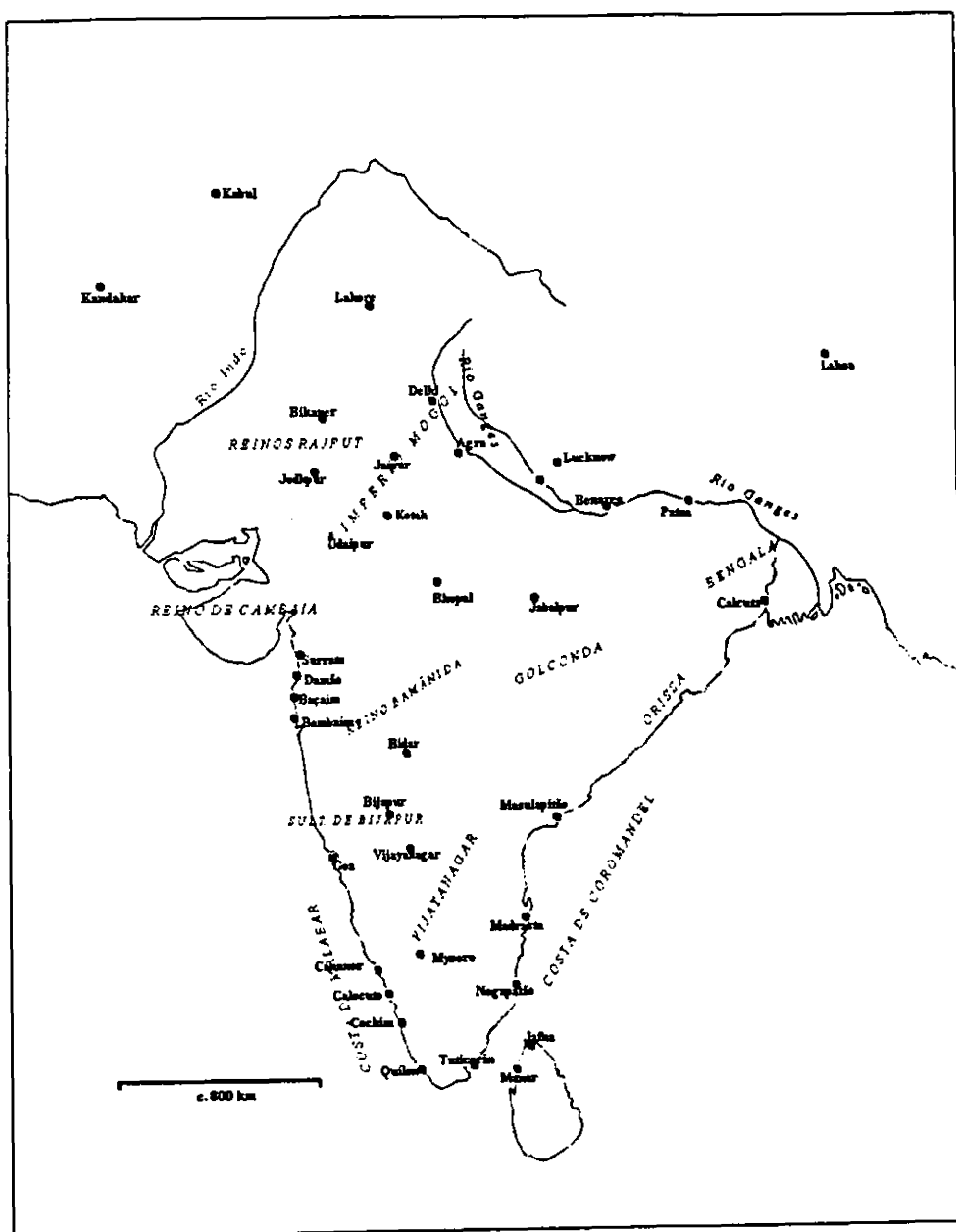


Fig. 5: Mapa da Índia

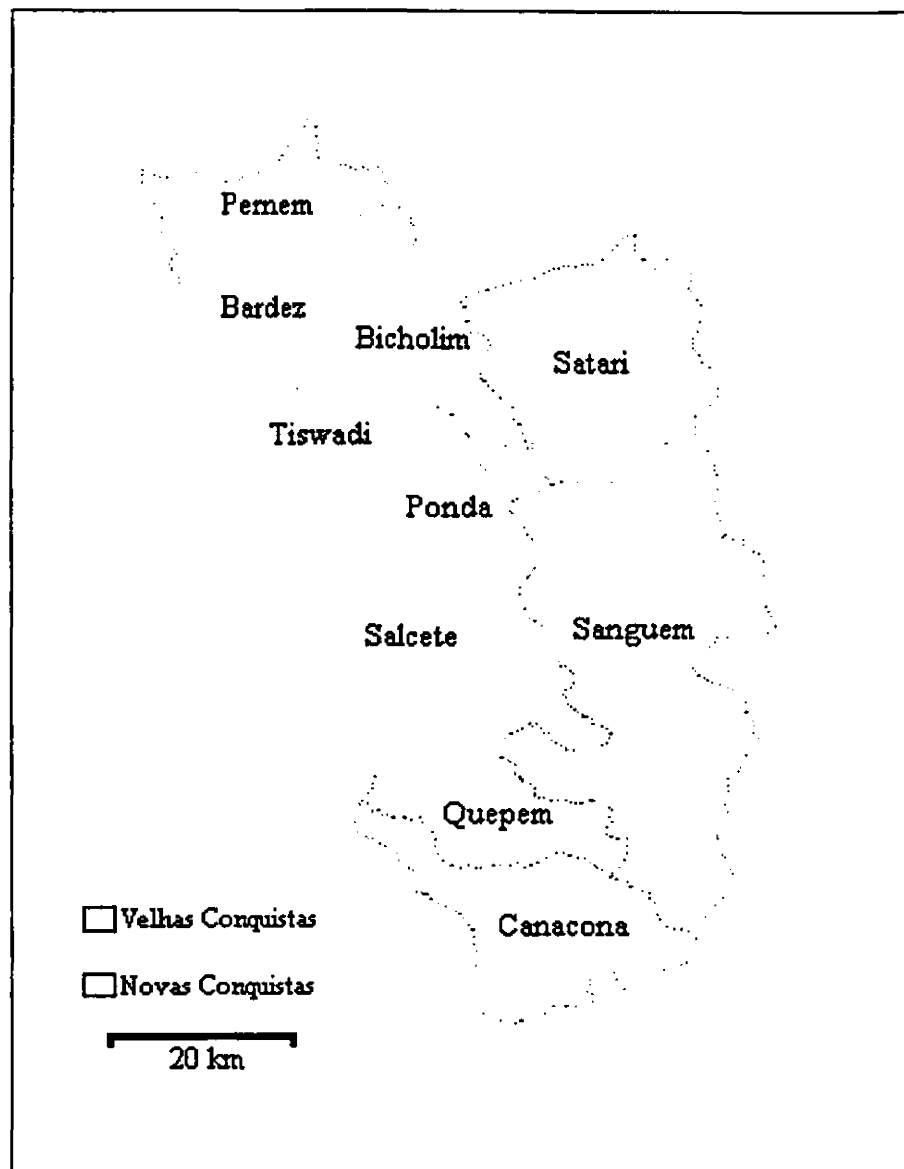


Fig. 6: Mapa da Goa – Velhas e Novas Conquistas

4. Goa antes dos portugueses

Depois de se terem discutido, na primeira parte, aspectos relativos à formulação de modelos e aos primeiros dispositivos de concretização da conversão das populações que residiam nos territórios de Goa, procura-se, nesta segunda parte, inquirir sobre a sua exequibilidade e os instrumentos imaginados para que, a médio e a longo prazo, a cristianização se concretizasse. Para que, como sugeriu um missionário otimista, os indianos se pudessem tornar «os verdadeiros apóstolos desta terra». A terra era, bem-entendido, a Índia, e nela «Goa» (figs. 5 e 6). E dos «apóstolos» esperava-se não só a expansão do cristianismo mas também, e através dele, do modelo social e cultural que operava nos reinos ocidentais.

Os capítulos sexto e sétimo são consagrados à análise de tais dispositivos e dos seus modos de acção. Em contrapartida, neste quinto capítulo aborda-se o mundo goês ao tempo da chegada dos portugueses. Não apenas os interlocutores primordiais das propostas traçadas e desenvolvidas pelos utópicos portugueses, mas também, e alternativamente, a fonte de formulações e de propostas que obrigaram os agentes da dominação imperial a repensar as suas¹, os moradores de Goa são tão protagonistas desta história quanto os portugueses. E, com frequência, independentemente da presença dos portugueses.

Por conseguinte, nas páginas que se seguem serão privilegiadas as experiências políticas e sócio-culturais destes territórios - a imaginação do poder e a relação político-institucional estabelecida entre aldeias, cidades e centros de decisão, a organização dos poderes no interior e entre aldeias, as articulações entre grupos sociais e universos religiosos. Em vez do que é usual, focalizar-se-á o mundo rural, constituído por cerca de 150 povoações e por centenas ou milhares de famílias que formavam a maioria demográfica dos territórios dominados pelos portugueses durante o século XVI e XVII (no século XVIII, recorde-se, seria mais do que duplicada a área de Goa)². Essas famílias que organizavam o quotidiano em função da sua relação com

¹ A mais recente síntese sobre o estado da investigação com respeito à dominação imperial britânica na Índia encontra-se em Frykenberg, 2001, pp. 204 e ss., e é aí que se encontram os estudos mais estimulantes sobre estas questões.

² O enunciado aldeia evocava, na Índia deste período as casas, os quintais e os jardins, os tanques e os valados, o gado, os baldios, as propriedades cultiváveis, os chãos maninhos, as florestas vizinhas, os templos e as suas terras, os caminhos, bem como as populações que aí residiam (Thapar, 1990, p. 176).

a terra (várzeas, palmares, ou outro tipo de exploração) e com o produto que dela conseguiam extrair e, eventualmente, comerciar; da posição que ocupavam na comunidade aldeã e das actividades que aí exerciam, e no âmbito de uma organização religiosa que conferia sentido à própria ordem política e social, na qual, porém nem se sempre se reviam. Que pela participação, pela resistência ou pela indiferença se foram constituindo, ou foram sendo constituídas, súbditos de poderes mais vastos, contribuindo, através de taxas, tributos e exércitos para a sua sedimentação ou perturbação. Para os fazer. Para que estes tivessem determinados perfis.

Ainda que pareça incontornável, optei por não retomar (a não ser por um momento) a discussão em torno aos fundamentos da organização política e social no sub-continente indiano (sobretudo os debates em torno ao «sistema de comunidades» e ao «sistema de castas»)³, bem como sobre a existência ou não de hinduísmo nos séculos XVI e XVII. E o papel que as experiências imperiais e coloniais europeias tiveram na sua configuração. Parto para a compreensão da experiência local munida de conceitos gerais sobre as potenciais articulações entre *status*, poder político, poder económico, e «religião», bem como da convicção de que «ideologias» dissonantes constituíam e conviviam numa mesma organização social, entretecendo a sua especificidade histórica.

Se, como notaram Chatterjee-Searle & Sharma, é impossível não esbarrar no modelo criado por Louis Dumont no momento de estudar a sociedade, o poder e a religião na Índia, pelo impacto que ele teve na reflexão europeia sobre tais experiências⁴, é igualmente verdade que os estudos mais recentes de antropologia e sociologia sobre o continente indiano têm apontado para a «relatividade» do modelo que Dumont propôs como descritivo da organização social indiana. Como um todo. Ao invés, tem sido suficientemente demonstrado que em diferentes regiões, em diferentes tempos, em situações micro e macro, conviveram princípios de estruturação da sociedade distintos, e que as próprias organizações sociais locais resultaram da tensão entre estes vários princípios e a capacidade demonstrada pelos grupos sociais que se reviam neles em os impôr como descritivos. Em suma, em os fazer aceitar, em conseguir que eles

³ Sínteses desses debates encontram-se em Inden, 1990, Searle-Chatterjee & Sharma, 1994, *passim*, e Bayly, 1999, *maxime*.

⁴ Chatterjee-Searle & Sharma, 1994, pp. 2 e ss. Embora importasse discutir, conjuntamente, a natureza das comunidades que existiam no continente indostânico, também esta discussão será contornada - não só pela extensão da mesma, envolvendo desde Marx a Durkheim, passando por Spencer e Max Weber (G. R. Madan,

fossem reproduzidos e interiorizados pelos restantes grupos como também sendo os seus. Estes estudos têm lembrado, além do mais, que em alguns lugares seriam os valores militares, guerreiros, heróicos a ter mais aceitação enquanto expressão de *status*, de superioridade, do que os valores da pureza ritual veiculados pelos discursos bramânicos sobre a sociedade e o poder, o que levou alguns autores a insistir na ocupação do vértice da pirâmide social pelos grupos militares e no reconhecimento social - mesmo bramânico - de tal posição⁵.

Em suma, nem a precoce bramanização do continente indiano é um facto inquestionável, como não é igualmente consumada a sanscritização desses territórios que se auto-representam como «terra de brâmanes». Caso de Goa. Embora seja bastante provável que o processo de bramanização estivesse em pleno curso, no século XVI, é igualmente plausível que ele se tenha fortalecido com a dominação portuguesa (embora nem sempre de uma forma linear), apoiada nos recursos sociais destes grupos, o que terá favorecido a sua supremacia local e os discursos de superioridade que a sustentavam.

Partindo destes pressupostos, desenvolve-se, em seguida, um conjunto de hipóteses relativamente distintas daquelas que a literatura sobre estes territórios tem desenvolvido⁶:

- a) de que a organização social que operava em Goa, nos séculos anteriores à chegada dos portugueses combinava *status*, poder político, poder económico, e capacidade de produção de discursos sociais de uma forma tensional e inacabada;
- b) de que existia, neste contexto, uma competição entre diferentes grupos sociais, os quais pretendiam obter a hegemonia local, cujas legitimações se vinculavam à teoria das quatro varnas, reinterpretada em função dos seus interesses;
- c) de que conviviam diferentes explicações da ordem social entre as restantes populações residentes nas aldeias de Goa, nem sempre satisfeitas ou conformadas com os seus destinos subordinados;

1984, oferece um resumo desse debate) até aos recentes debates pós-orientalistas -, como pela escassez de informação existente para os territórios de Goa.

⁵ Veja-se, *maxime*, Dirks, 1987; mas também, os comentários críticos de Deena Vas (1982), na introdução a *Structure and Cognition*(...).

⁶ Xavier, 1846; Pereira, 1940; Gonçalves, 1950; Pereira, 1973; Pereira, 1978, 1981; Feio, 1978; Gune, 1979; Phal, 1982; Gomes, 1987; Desai, 1988; Mendes, 1992; Xavier, 1993; Souza, 1994; Lopes, 1996; Mitragotri, 1999.

d) de que a conflitualidade local aumentava quando surgiam e se impunham explicações alternativas da sociedade, favoráveis às expectativas de alguns grupos;

e) de que a conflitualidade local aumentava quando surgia a oportunidade de estabelecer alianças com outros poderes e mudar de dominação.

E embora não se adopte a tese de que a organização social que operava no espaço goês remetia para princípios binários de organização, em particular a oposição paradigmática entre pureza e impureza, a partir da qual derivavam todas as outras arquitecturas sociais, coloca-se o acento na dimensão relacional das posições dos diferentes grupos sociais que constituíam estas sociedades, e no papel conferido aos discursos no momento de compreender as suas modalidades de construção e reprodução. Aceita-se, nomeadamente, que alguns grupos sociais auto-representados como bramânes ou kshatryas procuravam impôr este modelo como o modelo mais convincente, como o modelo constitutivo da própria organização social, procurando reorganizá-la em função do mesmo. Que no concretizar dessa proposta, estes grupos tiveram como poderosos aliados outros poderes, forjando-se a partir dessa aliança - e das múltiplas tensões e derivações dela resultantes - muitos dos aspectos da organização social à qual se atribuiu um carácter intemporal⁷.

Como é que a hegemonia de uns e outros grupos se construiu num espaço que conheceu diferentes migrações e dominações? Como é que ela foi sendo aceite? Qual era a economia de poderes que operava nos territórios de Goa no início do século XVI?

É neste segundo contexto que a articulação deste debate com os debates sobre o «sistema de comunidades» e o «hinduísmo» serão entendidos. No que diz respeito às experiências goesas, tem sido dedicada mais atenção ao primeiro do que ao segundo aspecto, embora as fontes produzidas ao tempo dos portugueses sejam elucidativas de ambas as paisagens. Por isso mesmo, para abordar o primeiro aspecto torna-se necessário submeter à crítica a recepção que o «Foral de Usos e Costumes» de 1526 teve quer na historiografia quer na vida política local. Porque quase consensualmente assumido como uma espécie de constituição indígena, a existência deste documento

⁷ A este respeito, procuro seguir, no geral, as propostas de Susan Bayly em *Caste, Society and Politics*, 1999. São igualmente sugestivas as considerações entretecidas por David Ludden sobre a relação entre grupos-território-categorias sociais (Ludden, 1999, pp. 76 e ss.).

obscureceu o conhecimento de outros níveis da organização político-institucional das aldeias goesas, cristalizando uma imagem sobre a vida local que foi, ao invés, o resultado de múltiplas selecções: o inquérito realizado pela coroa portuguesa em função do tipo de dominação que esta pretendia exercer, os interlocutores por ela privilegiados, a informação mobilizada por estes, estrategicamente, por vezes inconscientemente, os problemas de transcrição e de tradução. Relativizar o potencial descritivo deste documento (que desde Filipe Nery Xavier, passando por Baden-Powell e D. D. Kosambi, até, e mais recentemente, ao jurista Carmo d'Souza, tem sido considerado uma «descrição» do regime institucional que operava nas aldeias de Goa), sem o esquecer, parece ser uma via mais justa para aceder à organização institucional e política das mesmas⁸.

Em contrapartida, a experiência religiosa destes territórios, na época anterior à presença dos portugueses, e à excepção de alguns, poucos, estudos sobre estas matérias tem sido sistematicamente descurada pela história. Embora se não possua, para o caso goês, documentos com uma riqueza semelhante à das *Relaciones Geograficas* que a monarquia espanhola elaborou para o seu novo mundo, ou documentação pictórica, gravada, ou escrita, produzida pelos locais, outra documentação político-administrativa produzida pelos portugueses permite reconstituir uma primeira paisagem. Refiro-me, em particular, aos tombos de propriedades e forais realizados nos séculos XVI e XVII, nas províncias de Salcete, Bardez e Tiswadi, quando da destruição dos templos das aldeias de Goa e expulsão dos seus oficiais. Através destas compilações tem-se acesso a elencos das propriedades de que tinham sido dotadas as divindades e os templos de cada aldeia, o que permite uma reconstituição aproximada não só do panteão religioso local (ao nível da aldeia, e, depois, de geografias regionais) como ainda da importante articulação entre sociedade e religião, através da dotação de terras e das hierarquias que ela parece sugerir.

«O dito tanadar mor lhes disse mais por meio do dito Lingoa como ele vinha aa dita aldea p/ mädado do dito snr V. Rey como ya a tinhão visto pellas ditas provisois e q/ vinhão pera lhes ele darem p/ escrito neste tombo todallas tr/as e propriedades de toda a sorte e codissão q/ fosse q/ forão antigam/te dos pagodes da dita aldea e servidores della s~e ficar nenh~ua (...)», ao que «respondem que o farão e que já tinham enviado uma lista ao colégio; dizem não poderem ir todos mostrar as tais propriedades, pelo que elegiam 4 gancares, homens antigos

⁸ Azevedo, s.d.; Xavier, 1856; Baden-Powell, 1900, 1908; Kosambi, 1947; d'Souza, 1997.

e principais, a quem davam procuração para irem com o escrivão fazer as medições»⁹.

Este inquérito reproduzido em todas as aldeias teve como resultado um corpo de informação fragmentário e selectivo, mas importante porque repete sempre o mesmo padrão. A variabilidade das modalidades de resposta dos gancares das diferentes aldeias é, por si mesma, informativa sobre os dinamismos locais. Para além de, claro está, a variabilidade dos conteúdos que, facilmente, se pode constatar.

Enfim, se a par dos processos de reorganização social e política que se verificaram no Sul da Índia, de uma forma mais ou menos generalizada a partir do século XVI, se procedeu a uma reorganização, nem linear nem incontestada, do panteão religioso local¹⁰, esta documentação oferece, para um período remoto, uma visão sincrónica do «estado da situação» para cerca de 150 aldeias do Concão. Permite perceber, por exemplo, se a paisagem religiosa goesa reflectia, ou não, o processo de bramanização. Sabe-se que durante este processo, comum a muitos territórios do Sul da Índia, as divindades bramânicas passaram a ocupar o lugar superior do panteão, ou divindades locais passaram a ostentar atributos das divindades bramânicas, *apresentando-se* como se o fossem¹¹. Em que medida é que isso estava a acontecer nestes territórios? Como aferir esse dinamismo quando a análise está dependente de uma nomenclatura resultante da tradução imposta por uma lógica religiosa (a cristã) a outra(s) lógica(s) religiosa(s)?

É inevitável, então, dar atenção à nomenclatura a que se recorre no momento de designar instituições locais, divindades e grupos sociais, apesar de ser impossível escapar às armadilhas que diferentes sistemas de representação e diferentes linguagens colocam. Apesar da impossível tradução. Nos documentos portugueses coetâneos, os diferentes níveis da organização social foram transcritos (e na transliteração havia frequentes «lusitanizações») ou traduzidos para o português, o que dificulta, desde logo, a mera identificação de alguns dos «objectos» referidos por tais termos. E apesar da riqueza do *Glossário Luso-Asiático* compilado por Sebastião Dalgado - o qual permite aceder aos usos históricos de vários vacábulos, após a chegada dos portugueses, mais do que aos significados que eles tinham quando da sua chegada -,

⁹ HAG, n° 7594, fls. 37-38v.

¹⁰ Inden, 1990, Lorenzen, 1999, Thapar, 1990, caps. 13 e 14

¹¹ Lorenzen, 1999, p. 655; Bayly, 1999, cap. 1.

parece mais útil recorrer à nomenclatura internacionalmente reconhecida, no momento de designar situações sociais e religiosas «indianas», assinalando entre aspas aqueles termos que parecem ter sido específicos à experiência goesa.

Depois de uma breve reflexão sobre os usos do vocábulo Goa, este capítulo prosseguirá da seguinte forma. Procurar-se-á aceder, em primeiro lugar, à cultura política das populações que residiam nestes territórios (1. *A vida política de Goa em perspectiva histórica*). Focalizar-se-á, depois, na constituição política das aldeias (2. *A organização social das aldeias das Velhas Conquistas*). Por fim, procurar-se-á descrever organização religiosa deste mundo local e a sua articulação com o mundo político (3. *Territórios sagrados*).

*
* *

Retomando uma questão que apenas foi enunciada na introdução a este estudo, importa submeter a uma análise crítica, por um momento, os usos do vocábulo Goa.

É frequente utilizar o termo Goa para referir indiscriminadamente a cidade de Velha Goa, a cidade e os territórios das Velhas Conquistas (Tiswadi, Bardez e Salcete), incorporando, noutras páginas, as chamadas Novas Conquistas (Pernem, Bicholim, Satari, Ponda, Sanguem, Quepem, Canacona). Como se poderá compreender, as conclusões assumidas para uma cidade dificilmente são atribuíveis às Velhas ou Novas Conquistas, e aquelas que passaram a existir entre estas diversas espacialidades, particularmente depois da chegada dos portugueses. A pré-compreensão é tanto mais grave quanto se propõe caracterizar o mesmo território no período anterior à chegada dos portugueses. Nessas ocasiões, tem sido o mesmo o vocábulo utilizado para o designar, e para, a partir daí, dedutivamente, retirar determinadas conclusões, mesmo com o perigo de se incorrer num grave anacronismo, já que a Goa que se conhece passou a existir como identidade política apenas a partir de, e por causa da dominação portuguesa.

A Goa deste estudo é o território que corresponde às Velhas Conquistas, ou seja, às áreas de Tiswadi, de Salcete e de Bardez¹². Ao referir-se ao tecido urbano recorre-se, por conseguinte, ao enunciado «cidade de Goa».

Topograficamente, este território corresponde a uma área relativamente pequena - 785 km² -, quando comparada com os enormes territórios em que se inseria (nas suas diferentes gradações, o Concão, entre o Karnataka e o Maharashtra, o Sul da Índia, o subcontinente indostânico). Esta pequena faixa era delimitada a oeste pelo mar e a leste, a pouca distância, pela cadeia montanhosa dos Ghats; uma zona litoral, de planalto regular e com vales de fundo largo, uma zona intermédia com planaltos mais estreitos e elevados¹³. Já no século XVI, era a primeira zona (constituída por várzeas, palmares e hortas) aquela que era mais densamente povoada, caracterizando-se o restante território por uma menor densidade populacional, à qual correspondia uma certa escassez produtiva - culturas magras de cereais secundários. Em ambas as partes, o ciclo agrícola dividia-se em duas grandes estações, uma cobrindo o período de Outubro a Maio, o qual correspondia à estação seca, e o segundo, o período de Maio a Outubro, correspondendo à estação das chuvas, as famosas monções que obrigariam a um ritmo singular na administração imperial portuguesa.

Tiswadi, Salcete e Bardez ocupavam a região mais fértil e rica¹⁴ (veja-se fig. 5, na p. 195), apesar de nas suas bordas interiores incorporarem alguns territórios de cereais secundários¹⁵. Tradicionalmente, caracterizavam-se pelas culturas de arrozais que se estendiam pelas zonas com extensão de fundos aluviais, usufruindo normalmente de duas colheitas (sorôdio, na época das chuvas, e vangana, na estação seca, apesar de ser diminuta a área em que se praticavam, simultaneamente, ambas as modalidades). Os camponeses aproveitavam as casanas, espaços submersos na maré alta mas que na estação seca providenciavam diversas actividades, e os fundos dos tanques de rega das vanganas, que se esvaziavam em meados de Abril, para o cultivo do arroz. A par do arroz, os palmares eram de igual importância para a economia local. Para alguns

¹² Por comodidade, incluem-se sob Tiswadi as ilhas de Chorão, Dívar e Jua (veja-se, a este propósito, Das, 1982, *passim*).

¹³ Cordilheira montanhosa que separa o planalto do Decão da zona litoral, criando, inclusive, sub-climas.

¹⁴ Brito, 1997, pp. 224 e ss., Lopes, 1996, pp. 14-15. Os territórios onde se situavam estas aldeias ocupavam uma área de 264 km² (Bardez), 166km² (Tiswadi ou Goa) e 355km² (Salcete).

¹⁵ A esta fertilidade não foram insensíveis os portugueses. D. João Castro escreveria: «He a terra do Conquaom mais que outra alguma da India grossa e abundosa de mantimentos e outros muitos e diversos frutos; produz pimenta e gengibre que abasta a terra. Assi per ela como alem do Gate sam os campos cubertos de canafistola. Nams e lembram os homemis (sic) aver aqui fome estrelidade» (Castro, 1843, p. vi).

autores, como D. D. Kosambi, a possibilidade de sedentarização nestes territórios explica-se, precisamente, pela abundância dos palmares¹⁶. Tanto estes como os arrozais constituíam a principal fonte de riqueza local, e pela diversidade de produtos que permitiam extrair (os quais satisfaziam desde necessidades alimentares a logísticas, assim como comerciais), bem como pela frequência das colheitas realizadas¹⁷, garantiam o pagamento de tributos ao poder político que os dominava.

Vários rios delimitavam este espaço, conferindo a grande parte dele uma estrutura similar à de uma grande «ilha»: a norte, o rio Chapora separa a área de Bardez das províncias do norte, a sul, o rio Sal divide Salcete, embora permaneçam algumas aldeias que tradicionalmente fazem parte deste território, na sua margem sul. Mas, e principalmente, dois grandes rios traçam a zona central do território - o rio Zuari (Aganashini), e o rio Mandovi (Gomati) -, os quais configuram Tiswadi. Além destes rios, afluentes seus criam estradas fluviais que ligam o mar com as terras mais interiores, sulcando o próprio interior das Velhas Conquistas. Estas modalidades de irrigação eram essenciais à sobrevivência económica local, já que os recursos hidráulicos, os depósitos de água doce, constituíam um dos problemas centrais para a sobrevivência de qualquer uma das localidades que formavam o território¹⁸. Tanto o comércio regional e marítimo, quanto a produção agrícola, eram altamente dependentes dos circuitos traçados por estas vias fluviais. Também a este nível, Salcete, Bardez e Tiswadi não eram mais do que um pequeno ponto dessa vasta zona costeira do sul da Índia, a qual, graças ao desenvolvimento de determinadas técnicas de irrigação, se constituiu como área de agricultura rica e de comércio dinâmico, tornando-se cobiçada, por isso mesmo, pelos reis mais poderosos - ou que ambicionavam sê-lo¹⁹.

¹⁶ Souza, 1994, p. 52; Kosambi, 1998, p. 331.

¹⁷ Outras culturas podem encontrar-se nestes territórios, caso do cajueiro, cujas árvores marcam inúmeras paisagens de Bardez, por exemplo. Os pastos constituem um outro recurso a não deprezar. Também a pesca constitui, para estas populações do litoral, e principalmente de Salcete, uma actividade igualmente importante (Pereira, 1940, II, pp. 123-124; Brito, 1997, pp. 233-236; v. também, Kamat, 1990, pp. 1-54).

¹⁸ Esta relevância não é, também ela, uma novidade. A preocupação com a irrigação tem uma história muito longa no continente indostânico, e para muitos historiadores, o controlo das águas foi uma pressão constante sobre os poderes políticos. Em Goa, a par da irrigação, é de realçar a construção de diques «à moda da frandres» como dissera João de Barros, os quais protegiam as terras conquistadas ao mar (Kosambi, 1998, p. 330). Uma análise recente sobre este problema no sudoeste asiático encontra-se no excelente livro de David Ludden (1999).

¹⁹ Também Susan Bayly salienta a importância deste aspecto na configuração estrutural das sociedades do Sul da Índia. Contrapunham-se às áreas irrigadas, e ao invés, áreas secas e montanhosas, cujas características sociais e políticas seriam bastante diferentes (Bayly, 1989, pp. 19-22).

Este espaço apresentava níveis de construção diferenciados quando considerado numa perspectiva político-administrativa ou cultural. Era constituído por cerca de 150 aldeias, uma cidade activa e uma cidade que perdera as anteriores funções, não sendo muito clara, porém, e até à chegada dos portugueses, de que forma é que estas cidades controlavam política e administrativamente, e estimulavam economicamente, tais aldeias (fig. 7).

No início do século XVI, a cidade principal já se situava nas margens do rio Mandovi, a norte da aldeia de Ellá, e é a ela a *Goe* a que se referem os documentos portugueses. É provável que a cidade (activa) funcionasse como um centro político e comercial regional, também ele dependente, em alguns níveis, de poderes que residiam fora do território. Antes, porém, teriam existido outras cidades (Dramapur, Chandrapur, «Goa-Velha»), às quais as conjunturas políticas e económicas tinham ditado uma diferente sorte. Do aspecto de «Goa-a-Velha» possui-se, aliás, um desenho realizado por D. João de Castro, em meados do século XVI, a qual compara à «Goa-a-Nova» portuguesa. Ou seja, outras áreas tinham constituído, previamente, a periferia imediata de um espaço urbano, e esse estatuto anterior reconhecer-se-ia numa preeminência (talvez simbólica) presente. Aquelas três localidades que, no século XVI, já não eram mais do que três entre as 150 aldeias, apresentavam algumas singularidades.

No outro polo da paisagem política, na perspectiva de um poder mais ou menos centralizado, situava-se a aldeia, a unidade administrativa mínima (no entender de muitos autores, o *pivot* administrativo do continente indostânico²⁰), a qual se organizava, depois, em grupos de 3, 5 ou mais povoações, sendo provável que estas integrassem grupos mais vastos de 10 aldeias, ou múltiplos seus²¹. Estes grupos maiores podiam adquirir uma relativa centralidade regional, nomeadamente em questões que se referiam a assuntos que diziam respeito às áreas de intercepção entre poderes centrais e poderes locais (a fidelidade política, a defesa territorial, a tributação), constituindo-se como uma espécie de *representação* daquelas. O que não é nada evidente, porém, são os dispositivos que presidiram à criação deste sistema. Resultou ele de uma opção local, comunitária, ou foi sobretudo o produto da

²⁰ Cf. Altekar, 1998, cp. 11, e recentemente, Ludden, 1999, e as suas estimulantes considerações sobre o papel da vida rural na configuração social e política das sociedades asiáticas.

²¹ K.G. Vasantamadhava, 1988, p. 22, faz notar que tanto no Karnataka como nos territórios de Goa o sistema de organização administrativo era numérico (os termos Bardez, Salcete, Tiswadi, Panchaguim, designavam um determinado número de aldeias), não se diferenciando, a esse nível, do que parecia caracterizar resto da península indostânica (cf. Richards, 1993, cap. 4).

necessidade em tornar mais eficaz a própria administração? Não tendo uma resposta definitiva para esta questão, penso, contudo, que mais do que um sistema com contornos comunitários, este outro resultou, por um lado, da submissão destes territórios a unidades políticas muito mais vastas que lidavam com o complexo problema da mediação entre o centro político e a periferia, ou entre o centro e outros centros periféricos; e por outro, da adequabilidade destas vontades do centro aos desejos de grupos locais que tinham ou estavam a adquirir uma certa preeminência - caso dos «bramanes» e dos «chorodos».

A precisão requer uma outra conjectura. A possibilidade de existirem populações do tipo tribal, recolhidas nas (escassas) montanhas que se encontram nas Velhas Conquistas, as quais não só tinham um modo de vida distinto (dedicando-se mais ao pastoreio do que à agricultura, envolvendo-se, com maior frequência, em transacções violentas, apresentando uma grande mobilidade).

Duas outras geografias, ainda, completam este itinerário: uma religiosa, na qual se identificam as diversas devoções locais, as dependências e hierarquias estabelecidas entre si, bem como a existência ou não de líderes religiosos, e o seu horizonte de influência. Directamente vinculada a esta, uma geografia das migrações e de parentesco, já que a família e a linhagem, constituíam organizações sócio-económicas - e culturais - de grande longevidade que se materializavam, também elas, espacial e politicamente.

1. A vida política de Goa em perspectiva histórica

A vida política de Goa, até à chegada dos portugueses, caracterizou-se, sobretudo, pelo estatuto periférico dos seus territórios. Cidades (localizadas em espaços diversos, porque cada dominação do tipo imperial tendia a demarcar-se do anterior através do centro urbano distinto) e as suas elites administrativas e comerciais eram as virtuais mediações entre uma ordem monárquica ou imperial e a ordem local. Na ordem local, por sua vez, as elites fundiárias constituíam um segundo nível de mediação (podendo entrecruzar-se com o primeiro, é certo), obstaculizando, não raras vezes, o fluxo comunicativo entre poder central e regiões periféricas, ou favorecendo, outras, a sua eficácia. A cultura política das gentes das aldeias de Goa era, provavelmente, periférica. Uma cultura de subordinação, de adaptação, de refacção e reformulação de propostas inventadas pelo(s) centro(s), uma cultura de resistência, embora também

uma cultura alternativa que criava condições para se impermeabilizar à instabilidade necessariamente causada pela alternância de dominações.

De modo a aceder às fundações deste sistema, recuou-se no tempo. Partindo de inscrições e de outros testemunhos produzidos nos séculos anteriores à presença portuguesa, recorrendo o menos possível às fontes produzidas no contexto desta dominação. Adoptou-se, por assim dizer, uma perspectiva *inside out*²², uma perspectiva desligada (na medida do possível) dos destinos subsequentes daqueles lugares, suspendendo o nome Goa e aquilo que a sua enunciação necessariamente desenha e evoca. Olhou-se para tais territórios, em contrapartida, como se tal unidade nunca tivesse existido, como se não estivesse para existir. Dessa forma, tornou-se mais fácil compreender a sucessão de ordens políticas, o efeito da sobreposição das mesmas, o traço que elas constituíram - um *puzzle* complexo, nem sempre coerente. A administração fiscal e a administração militar vão ser o foco desta análise, até por também serem estas duas áreas que vão constituir, posteriormente, os primeiros canais de comunicação e relacionamento entre a coroa portuguesa e aqueles lugares. Igualmente essencial para compreender tais experiências políticas seria aceder aos sistemas penal e retributivo, o que de momento se afigura inviável realizar.

À excepção do clássico *Kadamba Kula* de George B. Moraes, de 1929, são poucos os estudos que procedem a uma arqueologia sistemática das origens políticas do território, embora haja uma vasta literatura sobre a «Goa pré-portuguesa» que, no geral, reproduz os mesmos temas e imagens²³. Já o livro de Moraes se torna particularmente útil por incidir sobre uma das dominações políticas mais longas que estes territórios conheceram, providenciando informação ímpar para identificar as características político-administrativas do poder então exercido, procurando articulá-lo, além do mais, com o imaginário político que o acompanhava²⁴.

A partir de Moraes torna-se possível perceber que o facto de estes territórios terem estado sob a dominação kadamba desde o século XI até ao século XIV, embora partilhando esse estatuto com territórios vizinhos (nomeadamente aqueles que hoje constituem as chamadas Novas Conquistas, e alguns territórios que fazem hoje parte

²² Gray, 1995, pp. 27 e ss.

²³ Xavier, 1846, Rivara, 1876, Fonseca, 1856, Saldanha, 1925, Pissurlencar, 1962, Pereira, 1973, Mitragrotri, 1999.

²⁴ Moraes, 1990, *maxime*.

do Estado de Karnataka) foi central para a sua configuração institucional e sócio-cultural²⁵. Essa longa e partilhada submissão terá constituído uma das experiências mais estruturantes destes espaços, e tanto assim terá sido que o sentimento de pertença, as fortes ligações estabelecidas entre as suas povoações e gentes transcenderam largamente a memória dessa dominação política.

Dois exemplos ilustram bem a permanência destas relações. Através dos tombos de propriedades realizados no século XVI pelos portugueses, fica-se a saber, por exemplo, que os gancares da aldeia de Orlim tinham dado um palmar aos gancares de Sansarem, «na terra de mouros», para as suas divindades²⁶; e o mesmo acontecera na aldeia de Benaulim, onde algumas várzeas tinha sido concedidas aos gancares de Pary, Sansarem, Dalem, Qutal e Bombela, tudo aldeias à época sob o domínio de Bijapur²⁷! Estas conexões perenes estabelecidas entre aldeias que, em tempos distintos, estavam sob dominações por vezes rivais (como era o caso da dominação portuguesa em relação ao sultanato de Bijapur, a maior parte do tempo), que estes exemplos materializam, bem como a transferência das divindades perseguidas para aqueles lugares, indicia uma transversalidade de relações que escapava aos sentidos impostos pela sucessão de poderes. O que não significa dizer, porém, que elas constituíssem identidades territoriais bem definidas.

Regressando agora aos Kadamba, importa lembrar que este reino não foi mais do que um pequeno poder, uma realza feudatária no cenário dos impérios guerreiros do Sul da Índia (os Chalukyas no Decão ocidental, os Yadavas, na região de Aurangabad, os Hoysalas, em torno aos territórios da actual cidade de Mysore, os Kalakityas no Decão central, para não falar dos poderosos Cholas, na costa leste e no sul profundo). E se no início da dominação kadamba apenas o território de Salcete fazia parte dos seus domínios (estando a cidade de Gopakapatanna sob o domínio dos Silaharas²⁸), já no século XI, Gopakapatanna e outros territórios (incluindo o agora território de Bardez)

²⁵ Cf., a esse respeito K. G. Vasantamadhava, 1988, *passim*. Vasantamadhava refere-se essencialmente ao Karnataka ocidental - actuais Belgão, Dharwar e Shimoga.

²⁶ Sobre os gancares de Goa, veja-se Pereira, 1940; Pereira, 1978, 1981; Feio, 1979; Gune, 1979; Phal, 1982; Mendes, 1992; Xavier, 1993; Souza, 1994; Mitragotri, 1999.

²⁷ PP. vol. 9, n° 2, Jul-Dec. 1990, pp. 20-67; PP, vol. 10, n° 1, Jan-June 1991, pp. 27-39.

²⁸ Dinastia feudatária dos Rastrakutas e, posteriormente, dos Chalukyas, teria dominado parte do Concão durante os séculos VIII a X, dele fazendo parte o território que hoje se designa por Tiswadi. Os territórios sob o seu domínio eram mais vastos do que o actual território de Goa Pereira, 1973, p. 38; Mitragotri, 1999, p. 38; Mahajan, 1998, pp. 296, 270, 273). Infelizmente sabe-se muito pouco sobre as características desta dominação.

teriam sido conquistados aos Silaharas pelo rei kadamba Shastadeva II²⁹, cujos domínios se estendiam, nessa altura, desde o delta do rio Krishna até ao delta do rio Godavari³⁰. Em suma, no século XI, todos os territórios das Velhas Conquistas faziam parte dos domínios kadamba. Todavia, os domínios dos Kadamba não se reduziām a estes territórios.

Ao que parece, o porto de Gopakapatanna (situado entre Talaulim, a oeste, Camorlim, a norte, Neura, a leste e Agassaim, a sul, na margem do rio Zuari)³¹ seria já então próspero e essencialmente dedicado à mercancia. De entre as poucas referências que permanecem relativamente a esta cidade durante o período kadamba, quase todas se relacionam com o seu carácter comercial e o dinamismo urbano. São de salientar, por exemplo, a presença de um rico mercador de nome Madumod³², ao tempo de Guhalladeva II, e uma inscrição do período de Shastadeva II³³, a qual refere a cidade como sendo rica, com ruas cheias de gente, imagem que reaparece numa inscrição do tempo de Jayakeshi I, sucessor deste rei. Aparentemente, Madumod estabelecera uma linhagem/corporação de mercadores, já que o seu filho, Sadano, teria sido administrador do porto de Goa e governador do Concão, responsável, inclusive, pela fundação de um hospital na mesma cidade³⁴. Madumod e Sadano, ambos membros da importante linhagem Tajiya, proprietária de navios, conhecidos por reis daqueles lugares e governadores da dita cidade e os seus territórios. Não é claro em que medida é que o estatuto privilegiado destes mercadores resultara de concessões régias anteriores, e qual o alcance da designação «rei» que se atribui tanto ao pai quanto ao avô de Sadano³⁵. Mas é provável que esta denominação designasse o título de Mahamandaleswara, até porque uma outra inscrição coetânea refere que o Maha-

²⁹ Kamat, 1999, pp. 17-18.

³⁰ Para uma ideia geral sobre a extensão e o poder do império dos Chalukyas, v. Gokhale, 1982, pp. 58-59; R. Thapar, 1990, pp. 170-172 e ss.; R.C. Majumdar, 1998, pp. 263-271, pp. 369-378; Mahajan, 1999, cap. XXXII.

³¹ Kamat, 1999, p. 18.

³² Provavelmente uma indianização de Mahammud, o que indicaria a presença e a preeminência das comunidades árabes, já nesta altura, no território.

³³ Moraes, 1990, pp. 172, 391-393.

³⁴ Moraes, 1990, pp. 187-187, Kamat, 1999, p. 18.

³⁵ Moraes, 1990, p. 400. Estas designações introduzem uma questão mais complexa que é a de identificar os vários níveis de poder que se exerciam sobre um mesmo lugar, bem como o alcance de cada um dos níveis. Se Sadano e seu pai Madumod, e o pai deste, eram reis daqueles lugares, em que medida é que os reis Kadamba também o eram, e qual era, por fim, a relação que o imperador Chalukya tinha com eles?

mandaleswara de Gopaka era a cabeça do círculo de tributários³⁶ de Guhalladeva, rei que, à época, residiria em Kādaravalli.

Ou seja, já no século XI, uma cidade constituía o eixo político-administrativo intermédio, nela residindo o oficial responsável pela colação dos tributos e das taxas que eram pagas pelos territórios e gentes submetidas ao poder kadamba. Outro dado a reter da informação oferecida por estas inscrições é o carácter comercial da cidade e a presença de uma linhagem de mercadores no governo da mesma³⁷. O que foi feito, posteriormente, desta linhagem? Quem a substituiu? Porquê? Como se alteraram os poderes na cidade? - são perguntas para as quais não há ainda resposta. É possível que ao declínio do poder kadamba, a partir do século XIII, tenha correspondido o infortúnio das principais famílias directamente envolvidas na consolidação do seu poder, mas não é claro quais foram os grupos que sobreviveram à substituição de poder que, entretanto, ocorreu.

Se a dominação kadamba constituiu um momento de estabilização destes territórios, tiveram consequências igualmente estruturais para a sua configuração os ataques dos exércitos do sultanato de Delhi, em campanha pelo Decão e pelo Sul da Índia, comandados por Malik Kafur, o temível general de Ala-ud-din Khalji³⁸. Destes ataques resultaria a queda, o saque e a destruição da cidade de Gopakapatanna, a destruição do templo de Saptakoteshwar, na ilha de Divar, caíndo Chandrapur alguns anos depois, desta vez às mãos dos exércitos de Muhammad-bin-Tughlaq, sultão da nova dinastia que ocupava Delhi³⁹. Apesar de uma inscrição de 1351 indicar que em meados do século XIV Tiswadi e Bardez estavam sob domínio de um rei Bhimabhupal, feudatário dos mesmos Kadamba⁴⁰, também se sabe, por Ibn Battûta, que percorreu estes lugares entre 1342 e 1349, que uma nova cidade fora construída, a norte de Tiswadi, nas margens do rio Mandovi, pelos poderes muçulmanos⁴¹. Nessa

³⁶ O principal administrador de uma das divisões do reino ou império (Majumdar, 1998, pp. 414-415). A inscrição encontra-se em Moraes, 1990, pp. 466-467.

³⁷ Vasantamadhava (1988, p. 26) faz notar, aliás, a frequência de associações de mercadores durante este mesmo período nas regiões de Karnataka e Goa. Sobre a natureza destas corporações, veja-se Majumdar, 1994.

³⁸ No entanto, ter-se-ia verificado um breve período de dominação Yadava (Fonseca, 1878, p. 123; Saldanha, 1925, I; Xavier, 1993, p.4). Sobre o sultanato de Delhi, veja-se, para uma síntese panorâmica, Mahajan, 1998, vol. 2; Thapar, 1996, cap. 12.

³⁹ Kamat, 1999, p. 20.

⁴⁰ Kamat, 1999, p. 20; Mitragotri, 2000, p. 41.

⁴¹ Embora não seja consensual, ainda hoje, a data da fundação desta cidade. Há quem a situe, ao invés, no século XV, sob a dominação de Vijayanagar (cf. Fonseca, 1878).

«nova Gopakapattana» existiria uma mesquita tão grande que lembrava a de Bagdad, mandada edificar por um mercador e senhor de navios, conhecido por Haçan⁴².

É provável que a instabilidade deste segundo período tenha favorecido a autonomia dos poderes locais e o estabelecimento de novas alianças, a implantação de novos senhores. Essa autonomia nunca chegara a desaparecer, é certo, e não é por acaso que os reinos deste período são frequentemente descritos como «agregados de chefias sobre organizações comunais locais»⁴³. Os reis eram reconhecidos como tal pela sua capacidade de conquista e de chefia sobre as zonas mais férteis, embora o seu poder estivesse sempre dependente da aceitação das próprias comunidades e das chefias militares que residiam nas terras conquistadas. Embora alguns destes reis tenham procurado justificar o seu poder por outras vias (sacralizando-o, estabelecendo alianças com reis mais poderosos), o que lhes permitiria reivindicar uma autoridade mais extensa e tributar mais livremente essa mesma terra, a sua autoridade continuava a estar associada, na prática, ao controlo directo da propriedade e do seu produto, e à capacidade de negociar um controlo eminente com as elites locais.

É neste contexto de instabilidade e fragmentação que, em meados do século XIV, tais territórios seriam disputados pelas importantes potências que se tinham configurado no Decão e no Sul da Índia: o império de Vijayanagar, a partir de 1336, a sul, e o reino bamânida, na quarta década do mesmo século, no Decão. No último quartel do século XIV, estes territórios seriam incorporados como província de Vijayanagar, sob cuja dominação conheceriam sucessivos governadores. Essa dominação duraria até 1472, altura em que o general Muhammad Khvaja, sob as ordens do rei bamânida Muhammad Shah, os invadiria, e com o apoio de uma frota marítima, poria cerco à nova cidade de Gopakapattana, acabando por conquistá-la⁴⁴.

A posição estratégica destes lugares conferir-lhes-ia uma certa importância como entreposto comercial, nomeadamente no comércio de cavalos, um dos mais lucrativos à época porque essencial à configuração e consolidação dos poderes militares regionais, num período em que a cavalaria constituía, ainda, a força de elite das tropas destes poderes. Tal parece explicar o júbilo com que tal conquista teria sido recebida na corte bamânida, levando o rei a decretar o *Nabat*, ou seja, uma semana de

⁴² Ibn Battûta, 1982, vol. III.

⁴³ Stein, 1994, p. 61.

⁴⁴ Fonseca, 1878, pp. 127-129; Kamat, 1999, p. 21.

festividades⁴⁵. Ficando, primeiro sob a administração do governador Khush Kadam, o qual recebera o título de Khisvhar Khan, Goa seria integrada, a partir de 1478, numa das oito tarafas administrativas em que o reino bamânida fora dividido (agregada à província de Juner). Depois de uma infrutífera revolta encabeçada por um oficial muçulmano local contra o poder bamânida, seria depois da fragmentação deste reino, em 1489, que estes territórios passariam para outro senhor muçulmano, incorporados no recém-criado sultanato de Bijapur, assim continuando até à chegada dos portugueses⁴⁶.

Em suma, um século de dominação dita hindú e meio século de dominação muçulmana tinham traçado a história recente dos territórios quando da conquista da cidade de Goa por Afonso de Albuquerque, com a ajuda de Timoja.

*
* *

É de salientar que a estas dominações corresponderam propostas políticas nem sempre coincidentes. Diversidade essa que passava, desde logo, pelo modo como se concebia, se legitimava e se apresentava o próprio poder.

Desde o período kadamba circulava um discurso do poder claramente influenciado por textos sanscríticos. De acordo com estes, o bom rei devia ser liberal e caridoso, atender ao conselho, assegurar a defesa e a protecção dos povos e administrar bem os seus territórios. Em poucas palavras, as virtudes do rei e do seu governo deviam manifestar-se na forma como este lidava com matérias militares e de fazenda. Contudo, a boa ou má *performance* do rei nestas duas importantes esferas do governo não estava sujeita ao escrutínio das comunidades sobre as quais tal governo se exercia, mas sim à sanção das divindades de quem se apresentava como uma espécie de representante. Por não ser possível fazer, agora, uma anatomia das representações do poder sob o domínio kadamba, limito-me a ilustrar estas reflexões com uma inscrição de Shastadeva II, do século XI, na qual se canta a grandeza deste rei e se expõe a sua

⁴⁵ Fonseca, 1878, p. 128; Saldanha, 1925, vol. I, p. 19.

⁴⁶ Saldanha, 1925, I, p. 20.

genealogia⁴⁷. Nela, o rei escudava-se e legitimava-se pela invocação dos seus antepassados, mas, sobretudo, pela sua inserção no panteão de divindades e heróis guerreiros. Simultaneamente, o ideal de realeza aproximava o rei do *grihastha*⁴⁸, no que parecia traçar uma conexão entre o governo da casa e o governo do mundo⁴⁹, mas também entre as várias esferas existenciais apresentadas pelo modelo bramânico de sociedade⁵⁰. Um discurso bastante semelhante encontra-se em inscrições dos reinados seguintes, variando por vezes as referências às divindades e heróis mitológicos, mas sempre dentro de um universo discursivo no qual era evidente a combinação bramânica (vinculava-se a realeza à sabedoria, ao conhecimento dos Vedas e dos Puranas, ao cultivar da Lógica e da Poesia) e guerreira, heróica (exaltando a guerra e os grandes heróis épicos)⁵¹.

Por seu turno, estas inscrições insistiam – denunciando a influência jainista – na beleza das cidades e dos territórios dominados por tais reis, remetendo para concepções de sociedade que valorizavam o sedentarismo por oposição ao nomadismo, *topos* igualmente estruturante da organização social local, o que tem levado alguns autores a salientar a importância dessa oposição entre poderes «sedentários» (residentes, sobretudo, nas zonas de planície) e «tribais» (estabelecidos nas montanhas) na configuração destes territórios. A tensão entre estes dois modos de vida expressava-se na tentativa sistemática de integração das terras habitadas por populações nómadas, ou o seu confinamento às margens⁵². Uma inscrição do tempo de Jayakeshi I revela que no tempo de Guhalladeva, seu pai, o reino estava cheio de viajantes que vinham desde as bordas dos Himalaias em busca de riquezas, partindo com os seus desejos satisfeitos⁵³. Uma outra, do mesmo período, refere que este tinha ligações a muitos

⁴⁷ Inscrição do séc. XI, reinado de Shastadeva II, encontrada em Tivra (Poona), numa tradução feita por mim a partir da transcrição em inglês de G.M. Moraes (1990, pp. 391-393). Sigo, aqui, o percurso adoptado por Nicholas Dirks em *The Hollow Crown* (Dirks, 1996, cap. 3).

⁴⁸ Gray, 1995, p. 45.

⁴⁹ Biarreau, 1981, p. 52; Gray, 1995, pp. 39-46.

⁵⁰ Não se sabe, de facto, se era a teoria política dos Dharmasutras, onde se destacava Manu, ou a do tratado Arthasastra, atribuído a Kautilya, ou uma outra qualquer, aquela que estava em voga naqueles lugares, naquele período (Altekar, 1997, pp. 1-3, pp. 9-10). Sabe-se, porém, que Jayakeshi III, no século XIII, se afirma seguidor de Manu (Moraes, 1990, p. 472).

⁵¹ Além do mais, e apesar de serem muito escassas as referências ao sacerdote que aconselhava o rei nos assuntos mais graves do estado, é claro que este tinha um papel importante na tomada de decisões políticas (Moraes, 1990, p. 259). Sobre essa crescente confluência de interesses, veja-se Bayly, 1999, cap. 2.

⁵² Ludden, 1999, pp. 66 e ss.; 2001, p. 8-21.

⁵³ Moraes, 1990, pp. 398-399; Gopal, 1988, pp. 3-7.

portos ultramarinos, e possuía muitas embarcações guerreiras⁵⁴. Outras, de Jayakeshi III, já do século XIII, referem a província de Halasige como «casa da felicidade das pessoas, vista com as suas cidades, vilas, aldeias e bairros como um lotus bailando», ou o reino como repleto «de cidades, vilas, aldeias, bairros e mercados; com os seus habitantes sempre rindo e passeando, cantando e jogando; com cortesãos belos e ricamente vestidos»⁵⁵.

Ou seja, parece ficar claro que as representações da realeza que circulavam nestes territórios entre os séculos XI a XIV – ainda que qui tenham sido escrutinadas a partir de escassos vestígios – combinavam «ideologias» guerreiras e sacerdotais, revelando a preeminência de ambas as funções na sua organização política. Mas qual foi o destino destas mesmas imagens nos séculos seguintes? Em que medida é que elas formaram o substrato das crenças políticas das populações que aí residiam?

Contrariando a aparente ausência de vestígios diferenciados sobre o período seguinte, é abundante, porém, a bibliografia respeitante à experiência política das dominações bamânida e de Vijayanagar, sob cujo domínio estes mesmos territórios estiveram. Remete-se, pois, para esta bibliografia, retendo alguns aspectos da representação de poder que aí operava, sobretudo nos séculos XIV e XV. Adota-se aqui o enfoque daqueles que recusam em ver em Vijayanagar uma reacção «hindu» frente à crescente presença muçulmana na Índia, uma reacção «nacional» à intrusão muçulmana⁵⁶. Vijayanagar terá resultado, ao invés, de um jogo político entre vários actores, entre vários poderes regionais, todos eles procurando a supremacia, na qual a sacralização do poder – e o recurso ao ideal bramânico – surgiu como a estratégia mais eficaz de legitimação política. A auto-representação dos reis de Vijayanagar como Senhor dos Mares Orientais, Ocidentais e do Sul (Bukka I), Rei dos Reis e Rajapamesvara (Harihara II) explica-se nesse contexto, bem como a apresentação de Harihara II como o vice-regente de Virupashka, uma importante divindade local⁵⁷. Aliás, a deificação dos reis de Vijayanagar seria constantemente registada pelos viajantes portugueses,

⁵⁴ Xavier, 1846, I, pp. 16-18.

⁵⁵ Moraes, 1990, pp. 412-417, 423-427, 466-467, 471-474, traduções minhas. Seria interessante comparar estes textos com o discurso veiculado por Someshwar, imperador Chalukya, no tratado político *Abhilashitārtha chintāmani*, escrito durante o século XII. Neste texto, que Altekar considera frustrante como documento político, Someshwar dedica muitas páginas ao luxo e à ostentação da sua corte. E talvez aquilo que Altekar desconsidera seja, ao invés, um excelente testemunho sobre a sofisticação política naquele período, no Sul da Índia (Altekar, 1997, pp. 21-22).

⁵⁶ Cf. a síntese de Stein, 1994, *maxime*, e a bibliografia aí citada.

⁵⁷ Mahajan, 1998, I, pp. 300-301.

sendo descrita por João de Barros como «uma maneira de idolatria, com que querem ser servidos dos seus povos»⁵⁸. Quer isto dizer que se o discurso político da realeza kadamba já insistia na vinculação sagrada do poder, as concepções de realeza veiculadas pelo poder seguinte reforçaram este imaginário político.

Apesar desta continuidade discursiva - em parte resultante do facto de os reis de Vijayanagar se apresentarem simbolicamente como continuadores dos Chalukya, de quem os Kadamba tinham sido feudatários - não se pode defender outro tipo de continuidade política entre estes dois poderes (na realidade, enquanto que os Kadamba se adequam mais ao perfil dos pequenos reis, os *petty kings* de Nicholas Dirks, a monarquia da Vijayanagara foi o último grande império do Sul da Índia antes da chegada dos ingleses). O que importa aqui reter, e por agora, é a presença de um «mesmo» arquivo tópico, de certas imagens da realeza que terão circulado, século após século, por essa vasta região. Apropriadas, reutilizadas, reformuladas em função da capacidade prática que um poder tinha para as tornar verosímeis, reconhecíveis. Ou simplesmente esquecidas. Embora cientes de que as pretensões dos pequenos Kadamba, nos séculos XI e XII, e dos Sangama, Saluvas, e Tuluvas de Vijayanagar, nos séculos XV e XVI, eram incomparáveis tanto na imaginação política com capacidade para se concretizar, como na «recepção» e «aceitação» social dessas mesmas propostas, ainda assim a presença dos mesmos tópicos terá contribuído para a sua interiorização para a constituição gradual de um senso comum partilhado, naturalizado, sobre a própria experiência política.

A concepção sacralizada da autoridade seria entendida diversamente durante a dominação bamânida, à qual se sucedeu o sultanato de Bijapur. Os cultos locais eram muito diferentes dos que os governantes muçulmanos partilhavam, e apesar de a concepção de poder bamânida ser igualmente teocrática, dificilmente uns (populações dominadas) se podiam rever nos outros (poder dominante)⁵⁹. Até porque a conquista bamânida terá sido acompanhada por uma nova destruição de templos locais⁶⁰. Depois, porque a própria corte bamânida estava a viver um período de convulsões políticas internas, pelo que Muhammad Shah dificilmente apareceria como um governante intangível, embora a sua corte em Bidar continuasse a apresentar um

⁵⁸ Barros, D. III, L. IV, Cap. 4.

⁵⁹ Mahajan, 1998, II, p. 319-324. Apesar destas considerações serem tecidas para o sultanato de Delhi, elas aplicam-se ao reino bamânida, impregnado pela mesma ideologia.

⁶⁰ Mahajan, 1998, II, p. 289.

grande luxo e ostentação. Comentaria Nikitin, um viajante russo que a visita nos finais do século XV, que o palácio de Muhammad tinha sete portões, cada qual com 100 guardas e 100 escrivães que apontavam os nomes de todos aqueles que entravam e saíam da residência real, ficando no seu interior vários tribunais⁶¹. É provável que fossem escassas as diferenças entre a corte de Bidar e a corte de Vijayanagar, sobretudo em matéria de *apresentação* do poder.

Mas quem é que tinha conhecimento de tais formas de *apresentação* do poder? Como é que as imagens formalizadas no centro chegavam ao interior das aldeias que constituíam os domínios de Bidar e de Vijayanagar? Como é que estas imagens foram percebidas, recebidas, experimentadas, pelas populações que residiam - por exemplo - nos territórios de Tiswadi, Salcete e Bardez? Como é que a distância de uma e de outra cortes influíu na sua percepção do poder? Como é que as formas de exercício do mesmo favoreceram a construção de uma memória consonante de autoridade, ou suscitaram, ao invés, territórios de interpretação e de recriação destas mesmas concepções - estimulando, dessa forma, a formulação e a aceitação de novos modelos políticos?

Outros aspectos da arquitectura dos poderes que operavam naqueles lugares permitem uma aproximação às vias de concretização dos mesmos. É o caso da esfera fiscal e militar. Através dela torna-se possível visualizar, ainda que minimamente, as modalidades do exercício político a que as populações residentes nos territórios de Salcete, Bardez e Tiswadi, e os seus antepassados, estavam habituados.

*

* *

No período anterior à presença portuguesa, a relação estabelecida entre os centros políticos e as 150 aldeias de Goa foi essencialmente tributária e militar, o típico contexto de domínio eminente, em que se pagava tributos por determinados serviços (sobretudo de defesa) prestados pelo governo⁶². Perceber como é que funcionava o

⁶¹ Cit. por Mahajan, 1998, II, p. 290.

⁶² O que aconteceria, em épocas remotas, nas formas monárquicas mais fluídas. Apesar disso, do ponto de vista teórico era muito antiga a reflexão sobre as virtudes da tributação, e esse é um dos temas recorrentes no *Arthashastra*, um dos tratados de governação que mais influência teve sobre os governantes familiarizados com a tradição sanscrita, bem como nos *Dharmasutras* e *Smritis* (Altekar, 1997, p. 262; Prasad, 1987, *passim*). Sabe-se,

sistema tributário que articulava centro e periferias constitui, pois, uma via para conhecer a orgânica do poder que operava naqueles lugares no século XV e início do século XVI. A sua análise permite vislumbrar, ainda, algumas das instituições e conexões mais permanentes entre poder central, comunidades locais, corporações, grupos sociais. Conexões que frequentemente sobreviviam à própria mudança do poder, chegando mesmo a verificar-se a manutenção dos mesmos oficiais de uma dominação anterior. A par da administração fiscal será abordada, na medida do possível, a administração militar.

As circunscrições administrativas sobre as quais incidia a malha tributária oscilavam – à semelhança do que fora estatuído no *Manusmrti* – entre a aldeia, unidade mínima, e grupos de dez, doze ou múltiplos seus, de aldeias, até que estas perfizessem um número aceitável que constituía a divisão administrativa seguinte (a qual costumava oscilar entre cinquenta a setenta aldeias). Estas segundas divisões denominavam-se *thānās* ou *talukas*, ou *parganas* (sob o domínio muçulmano), unidades intermédias que, por sua vez, participavam de uma unidade maior, a qual contava, normalmente, com cerca de 1000 ou mais aldeias. Neste contexto, as aldeias das Velhas Conquistas dificilmente podiam ter autonomia político-administrativa, participando, de uma ou de outra forma, de esferas administrativas que as transcendiam (e que por vezes, inclusive, as atravessavam). Quase sempre, aliás, eram unidades administradas de forma indirecta⁶³. Ou seja, a sua posição, em relação aos poderes centrais, feudatários e imperiais, era bastante periférica, com excepção dos curtos períodos em que as capitais de província se situavam nos seus territórios.

A estas divisões equivalia uma rede de oficiais fiscais interdependentes que respondiam perante um ministro da corte. Se cada aldeia tinha um responsável político pela tributação (e, possivelmente, um oficial executivo, um escrivão), a cada grupo de aldeias, por sua vez, cabia um oficial, identificado pelos portugueses como *tanadar*. Não é muito clara a relação estabelecida entre o *tanadar* e o oficial «a que chamavão *ddangui* o que he nome de officio o qual tinha por deçendencia de geração antiga do tempo dos mouros e que este *ddangui* tinha a ordem do que avia de pagar

entretanto, que nas cortes *kadamba*, os oficiais fiscais eram dos oficiais mais importantes daquela administração. Na verdade, para além de um sacerdote com importantes funções de aconselhamento político, a corte *kadamba* era essencialmente constituída por conselheiros, um ministro-chefe, um secretário, um vedor da casa e um vedor do *betel* (Moraes, 1990, p. 259).

⁶³ Thapar, 1999, pp. 174-175. Como se sabe, as aldeias associavam-se regionalmente, em múltiplos de 10 ou 12, ou variações suas, e estes territórios reflectiam um padrão semelhante (Vasantamadhava, 1986, p. 22).

cada sorte de fazenda», cujo «off^o era do tempo dos canaras qdo senhoreavão estas terras; e depois se fora conssevando Em tempo de mouros e the o presente vinha por deçendencia e por geração sem outro provimento algum carta nem ordem», o qual registava a informação em olas. Não é bem claro se este era o informador daquele e tinha, e tão somente, funções de arquivo, enquanto o segundo, o tanadar, era um oficial com poder administrativo; ou se, e ao invés, era um outro nível de colação⁶⁴. O que parece evidente é que, a ordem tributária envolvia não só oficiais especializados, quanto o registo escrito, o arquivo dessa informação, a mesma organização que os portugueses iriam aproveitar e em pouco alterar. E assim cada aldeia respondia perante o tanadar de uma taluka (por exemplo, Bardez), que, por sua vez, respondia perante o chefe dos tanadares, o qual residia na capital regional. Aparentemente, e tal como acontecia noutras regiões do Sul da Índia, o tanadar reunia em assembleia ou no interior da aldeia, com os seus representantes, ou com representantes das aldeias, numa dimensão inter-local, ou ainda com corporações de mercadores, com o objectivo de informar e decidir sobre matérias de interesse comum. Mais interessante ainda, estes oficiais podiam acumular funções judiciais e militares, o que os tornava em pequenos caciques locais - e esse era provavelmente o caso do tanadar de uma taluka, o qual recebia os tributos e as taxas de umas poucas dezenas de aldeias, mas que também era o responsável pela reunião de pequenos exércitos regionais sempre que a autoridade hierarquicamente superior deles necessitasse. Ou sempre que necessitasse de persuadir os recalcitrantes a satisfazer as suas obrigações.

Era dos impostos sobre o comércio que podiam resultar os maiores rendimentos de que os poderes centrais podiam dispôr, embora também estes fossem os rendimentos mais instáveis, sujeitos à variação das próprias rotas comerciais. As inscrições que remontam ao período kadamba são bem sugestivas da dimensão destes rendimentos. Através delas torna-se possível reconstituir a hierarquia dos bens a ser tributados (barcos, casas, palmares e escravos, à cabeça), as instituições de tributação, e, inclusive, a relação entre a tributação e uma determinada concepção de ordem política (condenava-se vigorosamente aquele que se recusava a pagar, e canalizavam-se rendimentos resultantes dos tributos para a manutenção dos mais carenciados). Por exemplo, um documento postulava que em caso de morte de um natural ou estrangeiro que não tivesse filhos, a sua herança não ficaria para o rei

⁶⁴ HAG 1160, fl. 140; a mesma informação terá sido transmitida a Nuno Vaz de Castelo Branco, o qual a reproduz num relatório de 1622, sobre as rendas de Salcete (AHU, Índia, Cx. 7, fls. 1-2). É inevitável remeter para o magnífico *Empire and Information* de Christopher Bayly (1999a).

«senão que ao depois de solemnizar sua morte, com grande demonstração do que he devida, o mais que restar pertencerá ao Thezouro da Casa Mizericordiosa; para que succedendo morrer qualquer pobre ou desamparado sem ter posse para despeza da solemnidade de sua morte, se despenderá da Casa Mizericordiosa»⁶⁵.

Embora esta citação deva ser submetida à crítica, pela evidente *lusitanização* de uma instituição local por parte do tradutor destas lâminas de cobre⁶⁶, não deixa de ser de reter a familiaridade da articulação entre tributos e formas «assistenciais».

O mesmo documento é precioso, ainda, por aquilo que indica sobre o dinamismo económico local. Não só refere as relações comerciais estabelecidas entre diversas localidades dominadas pelos kadamba e outras localidades que se situavam no exterior dos seus domínios, como informa sobre os produtos que eram comerciados entre tais povoações⁶⁷. Tais produtos incluíam, para além do «mantimento», metais, embarcações, especiarias, escravos, palmares, casas, o que indicia um comércio muito mais vasto do que um mero comércio de subsistência. A referência à compra e venda de palmares revela a existência, naquele período, de uma certa disponibilidade fundiária, que diminuiria nos séculos seguintes. Note-se, também, que o tráfico de escravos constituía, nessa altura, um produto importante, sujeito a direitos elevados, tendo perdido importância relativa posteriormente.

Ainda que o comércio pudesse constituir uma das principais fontes de rendimento dos poderes que se exerciam sobre estes territórios, era a tributação sobre a terra aquela que definia as relações de império e de domínio. Era sobre ela que assentava a estabilidade do poder político. De acordo com essa cultura política e administrativa, estava aliás, a tratadística, a qual desde sempre dividira o regime tributário dessa forma: tributações sobre a terra, outras tributações⁶⁸. Documentos há, relativos ao

⁶⁵ Utilizei a transcrição que F.N. Xavier apresenta no vol. I do *Gabinete Literário das Fontainhas*, 1846, pp. 19-20, a qual, segundo diz este autor, é a reprodução exacta da tradução feita no *Livro das Monções*, nº 93. fl. 1396. A tradução reflecte, claramente, o contexto em que foi produzida, ao procurar familiarizar, fazer equivaler, determinadas instituições àquelas que eram conhecidas no contexto da dominação portuguesa.

⁶⁶ É curioso verificar que o mesmo documento serviu para decretar uma modificação no regime sucessório, tornando a tal «casa mizericordiosa» recipiente das heranças dos pais que faleciam sem deixar herdeiros - em vez destas serem canalizadas para o rei, como era costume local. Este mesmo tema seria retomado mais adiante, já sob a dominação portuguesa.

⁶⁷ Algumas destas rotas tinham, provavelmente, muitos séculos de existência: por exemplo, Chiplun e Sangameshwar situam-se no tradicional caminho norte-sul.

⁶⁸ Prasad, 1987, pp. 13-20.

território de Goa, que permitem identificar um sistema organizado de tributação da terra. Neles refere-se, por exemplo, a existência de terras isentas de tributo, e sabe-se que muitas doações de terras isentas de tributos terão sido feitas a religiosos, sobretudo brâmanes⁶⁹. Contudo, nos textos de tais doações explicita-se, expressamente, o privilégio de isenção, o que revela, por oposição, que a rotina era a tributação fundiária das terras que constituíam os territórios de Tiswadi, Salcete e Bardez⁷⁰. Como é que se tributava a terra? Através do seu produto? A terra em si mesma? Os seus trabalhadores?

K.G. Vasantamadhava identificou para os séculos XIV e XV, período em que as relações entre a região de Goa e do Karnataka se tinham estreitado, porque sob a dominação de Vijayanagar, a existência de um léxico «fiscal» comum aos dois territórios. O conjunto contemplado por este léxico dá uma ideia ampla dos tributos que as aldeias pagavam naquela época: panda (tributo pago aos reis por certas obrigações), totadaya (tributos pagos pelas hortas, possivelmente o mesmo que tairava), tolada batti sunka (taxa sobre hortalças), handaruvani (taxa sobre o lugar do pandal), kunyia sanku (tributos pagos sobre os tanques), bagila vag (tributos sobre a habitação), talasari (tributo sobre as rendas dos habitantes), chittani kayalu dasom (décima sobre o trabalho dos artesãos especializados), biruvani (taxa para a manutenção dos mercadores itinerantes)⁷¹. Eram os tributos sobre a terra e sobre o seu produto social aqueles que eram predominantes, e segundo Romila Thapar continuava a ser esta, por exemplo, a principal fonte de rendimento da monarquia de Vijayanagara, apesar das tentativas (fracassadas) ensaiadas por alguns monarcas em fazer incidir sobre o comércio o maior peso tributário⁷². Estes tributos podiam ser pagos em dinheiro ou em géneros: cocos, frangos, arroz, gado (no interior da aldeia) e olas de palmeira ou arequeira, palha de arroz e palha do campo (para o seu exterior).

⁶⁹ Cf. Moraes, 1990, pp. 413-419, 423-427, 471-474.

⁷⁰ As situações de privilégio, no que respeita à tributação sobre a terra, eram muito frequentes, e beneficiavam, sobretudo, os brâmanes, e entre estes, os letrados. Todavia, não só os brâmanes podiam ser isentos do pagamento de tributos. A tratadística enumerava outros grupos que, por razões diversas, podia fazer parte destes privilegiados - as mulheres, as crianças, os estudantes, os ascetas virtuosos, os sudras que lavavam os pés dos outros grupos, os cegos, os surdos, os loucos e os doentes; e os que estavam proibidos de adquirir propriedade. Embora nem todos os tratados incluam as mesmas categorias, são comuns as referências às mulheres, crianças, estudantes e ascetas (Prasad, 1987, pp. 132-133; veja-se, para uma visão geral sobre o estatuto destas populações no mundo islâmico, Levy, 1969, caps. II e III). De entre estes, as mulheres e as crianças iriam ser novamente contempladas pela ordem cristã portuguesa.

⁷¹ Vasantamadhava, 1988, p. 23.

⁷² Thapar, 1998, pp. 329-330.

É provável, porém, que o regime de aplicação destes tributos tenha variado de dominação para dominação e de lugar em lugar.

A variação dos tributos pagos pelas aldeias de Goa aos diferentes poderes políticos é atestada pela referência a pelo menos um caso - o da aldeia de Morumbim. No reinado de Jayakeshi I, no século XI, a aldeia de Morumbim, na taluka de Tiswadi fora doada a Chadamma, o qual devia pagar como tributo, durante dez anos, trinta tairavas, e a partir do décimo primeiro ano da doação, trinta e cinco tairavas⁷³. O rei devia receber desta aldeia, ainda, gadianakas⁷⁴. Quer isto dizer que esta se tratava de uma doação com obrigações, e não de uma doação isenta. Este *preço justo* seria cristalizado na fórmula (frequentemente repetida em documentos deste tipo) com que o documento termina, fórmula essa que sacralizava a negociação estabelecida com Chadamma e oferecia, em contrapartida, o inferno como punição pela sua violação por parte do monarca: «se algum Rei, por excesso de ambição, perturbar esta aldeia através do aumento do tributo acordado, ele, o falso, tornar-se-á pronto para o inferno»⁷⁵. Tal retórica parece indicar que Chadamma ou pertencia ao grupo brâmane ou era protegido por este, pois este tópico surge associado à crescente influência que os brâmanes estavam a adquirir localmente. Cinco séculos depois, este contrato parecia ter caducado, pois a mesma aldeia de Morumbim, a qual pertencia agora ao grupo das oito principais aldeias de Tiswadi, apresentava um sistema de propriedade comunal. Em teoria, as suas terras «pertenciam» aos diversos habitantes, os quais usufruíam, diferenciadamente, do seu produto social. Desconhece-se se alguns deles eram ainda descendentes do velho Chadamma, mas sabe-se que, mesmo que o fossem, a sua posição relativa no seio da aldeia tinha-se alterado com o decorrer dos séculos. Sabe-se, também, que os tributos que a aldeia pagava eram agora geridos por um modelo de tributação diverso⁷⁶.

⁷³ Trata-se de direitos que se pagavam sobre objectos.

⁷⁴ Segundo Prasad, esta gradação era típica das rotinas de tributação, verificando em muitas partes da Índia até, pelo menos, o século XVIII (Prasad, 1987, p. 129). Já na inscrição que se transcreve acima se refere a Gadanniaca (transcrição provavelmente incorrecta de gadianaka ou gadyana) como unidade de pagamento tributária. Trata-se de uma moeda de ouro que ainda circulava nos séculos XV e XVI. Sabe-se, aliás, que em 1563 uma moeda pesava 52 grãos (Stein, 1994, p. 87).

⁷⁵ Moraes, 1990, p. 400.

⁷⁶ Sob a dominação portuguesa, esta aldeia viria a conhecer novas alterações, como se pode ver pela carta de lei de 1592, em resposta a uma petição da mesma, na qual se diz que o único remédio que os gancares tinham para satisfazer os fóros eram «as varzeas salgadas estando ellas seguras e fortes os vallados», as quais tinham sido ocupadas por mandukares e pessoas que viviam nos «palmares dos fidalgos e Portugueses poderosos que tem palmares nas ditas aldeias, cortando os vallados e o salgado que nelle se criavão» (APO, F 3, pp. 361-362).

Tudo indica que o mesmo percurso tenha ocorrido noutras aldeias destes territórios. E a verdade é que a par das variações no tempo, outras se verificavam na sua geografia. Por exemplo, antes da chegada dos portugueses, a aldeia de Veroda, em Salcete, pagava 535 tangas brancas e 2 leais de tributo de kushivrat (a contribuição voluntária), 67 tangas brancas, 2 leais e 4 barganis de goddevrat (tributo para sustento dos cavalos), 13 tangas brancas de papoxy (tributo pago pelos escrivães), 5 de andor (pela utilização do andor), 36 de utara (tributo pago pelos escrivães e porteiros), 1 tanga branca para o passo de Agaçaim e 3 tangas brancas para Deuna, num total de 654 tangas brancas⁷⁷. Mas ao compará-la a aldeias de dimensão idêntica, verifica-se que estas podiam pagar muito mais, ou muito menos, e inclusive outros tributos que não estes⁷⁸.

Na realidade, nem sempre o valor a pagar dependia da dimensão da localidade e do número dos seus habitantes, e nem sequer da sua posição política no universo das hierarquias regionais. Algumas das oito principais aldeias de Tiswadi, por exemplo, pagavam menos tributos do que outras aldeias da mesma ilha que lhes estavam subordinadas em termos de decisão política⁷⁹. Por outro lado, a determinado estatuto político nem sempre correspondia uma obrigação tributária equivalente. Se se considerarem as aldeias de Goa a partir da sua tributação no ano de 1595, torna-se incontornável a preeminência do território de Salcete enquanto fonte de rendimentos derivados dos tributos sobre a terra e o seu produto social, embora fosse a província de Tiswadi a ter preeminência política e simbólica pois era aí que se localizava, nesse momento, o mais importante centro urbano da região. Enquanto que em Salcete mais de 15 aldeias contribuíam com mais de 2000 tangas de foro, em Tiswadi apenas 3 aldeias alcançavam este nível de tributação. E mesmo depois de se considerar que Salcete era constituído por 66 aldeias e Tiswadi por cerca de metade destas, a *ratio* entre ambas era prejudicial a Salcete, talvez por as suas terras serem «muito ferteles, e tidas pellas milhores de todo o concão»⁸⁰.

⁷⁷ Xavier, 1851, Parte I, p. 53; Godinho, 1988, pp. 90-91.

⁷⁸ Ou contribuir de outra forma: com molhos de palha, olas de palmeira, olas de arequeira, etc., etc.

⁷⁹ Pissurlencar, 1952: Neura o Grande - 2745-3 tangas brancas, Gancim - 623-31-8 tangas brancas, Ellá - 827 tb, Azossim - 701 tb, Carambolim - 3217 tb, Batim - 1614 tb, Calapor - 1144 tb e Morumbim o Grande - 960 tb, eram consideradas as principais aldeias de Tiswadi; mas deparamos com aldeias como Taleigão - 1269 tb, Goa-Velha - 1893-5 tb, para não referir as aldeias da ilha de Divar, cuja contribuição não se traduzia em estatuto político local.

⁸⁰ Pissurlencar, 1952, p. 100.

Ao estatuto preeminente de algumas aldeias estava adscrito outro tipo de obrigações, nomeadamente a obrigação em contribuir com contingentes militares que deviam incorporar os exércitos das autoridades centrais e que alimentavam os mecanismos de coerção sobre o qual assentava, necessariamente, a colação fiscal.

Sabe-se que esta obrigação se difundiu amplamente durante a dominação de Vijayanagar e bamânida, e os territórios goeses não terão escapado a tal processo. Em vez de pagar tributos - ou complementando estes -, uma aldeia comprometia-se a fornecer um determinado número de soldados para as forças que, localmente, ajudavam a manter a ordem e a impôr uma determinada dominação política; ou mesmo para os exércitos reais e imperiais⁸¹. Do mesmo modo, o governador de uma província devia ser capaz de mobilizar com rapidez as suas tropas, sempre que as necessidades do príncipe assim requeressem. Desenvolveu-se uma estratégia deste tipo em meados do século XV, durante o governo de Devaraja II. Este imperador procurou reforçar o exército imperial e, por assim dizer, torná-lo mais eficiente, o que se verificou tanto na preferência manifestada por cavalos de guerra vindos de Ormuz (facilitada desde a tomada de Goa, entreposto por onde passava esta mercadoria), como pelo recrutamento de gentes e sua reorganização militar. Tal como noutras fontes portuguesas, esse sistema é magnificamente descrito na *Ásia* de João de Barros, autor que explica que os capitães «que tenham ordinariamente feita certo número de gente de cavalo e tanta de pe, e tantos elefantes, pera, quando quere que forem chamados, acudirem logo», e «cada ano hão de fazer alardo», recebendo, em compensação, um bom salário⁸². Tudo leva a crer que algo de semelhante tenha continuado a acontecer sob as dominações muçulmanas, sobretudo se se considerar que nas vizinhanças, no actual Maharastra, os três séculos de dominação muçulmana não teriam alterado, estruturalmente, as condições pré-existentes⁸³.

O bom soldo em troca da capacidade e da celeridade. É certo que este mesmo sistema de reciprocidade constituiria uma das causas do posterior declínio dos poderes que o criaram. Ao criarem chefias regionais poderosas, que ao mesmo tempo eram altamente remuneradas pela sua fidelidade e apoio políticos, os reis estavam a

⁸¹ A contribuição militar, apesar de fazer parte, por assim dizer, do acordo de direitos e de obrigações estabelecido entre uma determinada monarquia e as comunidades local, não constituía, contudo, um tributo no sentido estrito do termo. Tratava-se de uma contribuição importante, sem dúvida, principalmente para garantir a defesa dos territórios que constituíam a monarquia ou o império, mas que não se exprimia num rendimento acumulável.

⁸² Barros, D. III, L. IV, Cap. 4. Veja-se, também, Lopes, 1897 e Barbosa, 1989.

fomentar o poder de tais caciques (e a sua capacidade de negociar alianças alternativas), fragilizando, a médio prazo, a estabilidade do seu próprio império⁸⁴. Reforçar o recrutamento militar local, estender e intensificar a presença militar nas periferias, fortalecer os caudilhos militares e a sua capacidade de recrutamento - como é que esta estratégia se fez sentir nos territórios das Velhas Conquistas?

Documentos produzidos no contexto da incipiente administração portuguesa, em meados do século XVI, permitem ensaiar uma resposta a esta primeira questão. Sabe-se, por um lado, que quando da conquista da cidade de Goa por Afonso de Albuquerque, o capitão da cidade tinha a seu soldo cerca de 1000 homens, «gente a pé e de cavalo», mas não é claro de que forma é que estes soldados foram recrutados (embora seja certo que muitos deles eram mercenários estrangeiros, ainda que de confissão islâmica). De acordo com documentação coetânea, tais soldados estavam descontentes pelo não pagamento do soldo que lhes era devido, e por isso dispostos a passar para o lado do inimigo⁸⁵. Outras fontes, desde cartas de Albuquerque até provisões régias posteriores à conquista da cidade nas quais se concedem mercês aos residentes «gentios» dos territórios, mostram que parte da população masculina das aldeias se empenhou militarmente na expulsão dos muçulmanos, certamente esperançosa de que a aliança com os portugueses fosse conveniente aos seus desígnios. As mesmas fontes, porém, são explícitas no estabelecimento de uma hierarquia entre os «turcos» ou «rumes» - os quais deteriam o poder militar na cidade de Goa - e os capitães dos «gentios da terra». Já então, os segundos estariam subordinados aos primeiros.

Isto aponta para que em finais do século XV, a administração militar fosse encabeçada por intermediários muçulmanos, enquanto a administração militar periférica, das aldeias, ficava a cargo dos «homens principais» entre os «gentios da terra». Fortalece esta hipótese a frequência do sobrenome Naique entre os apelidos dos «homens principais» que constam dos tombos das propriedades que pertenciam aos templos das aldeias de Tiswadi, Salcete e Bardez. Uma sondagem pelos apelidos e títulos que eram comuns entre as elites das aldeias de Salcete e de Tiswadi em meados do século XVI

⁸³ Gordon, 1993, p. 17.

⁸⁴ Stein, 1994, pp. 141-142. Este tema, do maior interesse para compreender os dispositivos de que dispunham as estruturas imperiais, é retomado por J. F. Richards, a propósito do império mogol. Este autor refere, precisamente, a necessidade que estas estruturas tinham em se socorrer das elites armadas com implantação local, transformando muitas destas, ao mesmo tempo, em oficiais da corte. Jogo essencial que supunha a dependência do poder imperial da fidelidade política destas mesmas elites (Richards, 1993, p. 3).

indica que para um total de 90 aldeias para as quais se possuem estes apelidos, 62 aldeias tinham entre os seus gancares sujeitos com o apelido/função *naique*⁸⁶. João de Barros define os *naiques* das terras de Canará, como «os capitães delles a pé e a cavallo»⁸⁷, ou seja, atribui-lhes uma função claramente militar (fig. 8). O mesmo significado é recuperado pela documentação administrativa portuguesa coeva, a qual, claramente, utilizou o nome neste sentido. Sempre que se regista o apoio militar (a cavalo ou a pé) das populações locais, quer em situações de administração quotidiana quer em situações mais graves, designam-se aqueles que exercem tais actividades por *naiques*⁸⁸. *Naiks*, *nayaks*, *naiques* - termos que eram comuns ao Sul da Índia, neste período, mas que podiam designar, na realidade, sujeitos com faculdades bem distintas, desde o simples soldado até ao cacique local, ou mesmo a um futuro rei⁸⁹. Em todo o caso, este título deve ser entendido no contexto mais geral de uma transformação das formas de autoridade local e de mediação política que ocorreu no âmbito do poder de Vijayanagara, a partir do século XV, alterações que persistiram durante o período muçulmano⁹⁰. Os múltiplos *naiques* que se encontram nos tombos de Goa são provavelmente um sintoma dessas mudanças.

Sobre a sua origem colocam-se várias hipóteses, sendo a mais plausível, talvez, aquela que vai de encontro a um dos grupos-tipo identificados por David Ludden. Ludden identificou a formação de quatro modalidades distintas de militarização dos camponeses da Índia, as quais resultariam, em boa medida, da expansão daquilo que o autor designa por «conquest colonisation». Uma destas modalidades contemplava os casos em que os grupos dominantes de determinada região se auto-constituíam como força militar como forma de fazer frente às dominações exteriores, acabando por, muitas vezes, colaborar com os «invasores». Estes sujeitos mantinham a sua

⁸⁵ Albuquerque, 1989, II, pp. 59-60.

⁸⁶ Cf. Pissurlencar, 1952, *passim*. Para Bardez, os dados que se possui referem-se apenas a vinte aldeias, os quais não contemplam, inclusive, algumas das que eram as suas aldeias mais importantes. Por essa razão, não foram incluídos nestas contagens. Pode referir-se, todavia, que destas vinte aldeias, sete tinham famílias com o título de *naik* (Pissurlencar, 1952, *passim*).

⁸⁷ Barros, Década II, livro VI, Cap. 8.

⁸⁸ Sabe-se, além do mais, que esta preeminência não se esgotava no seu aspecto militar, vindo o termo a designar, num período posterior, o «oficial de diligências», ou seja, alguém que exercia funções administrativas deprovidas de carácter militar (Dalgado, 1921, II, p. 91).

⁸⁹ Veja-se, a esse propósito, Stein, 1980, 1997; Dirks, 1987, Rao, Shulman & Subrahmanyam, 1998.

⁹⁰ Pensa-se que sob o período *bamânida* e de Bijapur, inclusive, alguns destes chefes terão exercido opressões sobre os seus vizinhos de comunidade, obrigando *brâmanes*, por exemplo, a praticarem serviços que a sua casta proibiam, do que resultariam situações socialmente tensas (Kosambi, 1998, p. 333; vejase, ainda, Richards, 1995, e Filmer, s.d., vol. III, capítulo 4).



Fig. 8: «Gente de guerra da terra firme de Guoa» segundo do *Códice Casanatense*

vinculação agrária, acrescentando-lhe, depois, o *ethos* militar⁹¹. É bem possível que em alguns destes «homens principais» de Goa tivesse sido reconhecida essa preeminência militar, doravante cristalizada no nome *naique*. «Without cooperating local aristocracies the countryside was lost» - esta conclusão que John F. Richards retira dos seus estudos sobre os estados indo-islâmicos⁹² vai de encontro às propostas de David Ludden, e ambas iluminam a experiência de Goa, onde, provavelmente, muitos dos terratenentes foram repetidamente «transformados» em oficiais das dominações imperiais. De forma inversa, também é provável que a alguns militares do grupo dominador tivessem sido concedidos privilégios fundiários nas aldeias de Goa. Em ambos os casos, este era um estatuto eminentemente funcional, que se entrecruzava ou sobrepunha às lógicas que já organizavam a economia de poderes no interior das povoações⁹³ (fig. 9). Se não atribuída a famílias que já detinham poder local, a preeminência que estas famílias ou sujeitos *naique* ostentavam era pouco mais do que *temporária*, dependendo da *vontade* do poder central ou seus mediadores. Nessa medida, não se sabe ao certo se todos os *naiques* que apresentavam esse título em meados do século XVI eram sucessores daqueles que ocupavam a mesma posição um século antes ou se, ao invés, teria havido mobilidade em função duma melhor ou pior *performance* - e do reconhecimento político da mesma - desta ou daquela família, deste ou daquele grupo. Mantendo estes e estas, todavia, o título que tinham ostentado outrora. Por fim, é possível que os mesmos oficiais tenham aproveitado com a dominação *bamânida* e de Bijapur, adoptando as tácticas militares que aí se estavam a desenvolver. Refiro-me, em particular, à *bargir-giri*, teoria de guerra que favorecia a mobilidade dos exércitos por se socorrer de técnicas tipo *guerrilha*, nas quais os *piões* adquiriam um papel extremamente relevante⁹⁴.

Depois desta breve exposição, não se pode mais duvidar (e ainda que esta seja uma conclusão de senso comum, vale a pena enunciá-la) do dinamismo inerente à

⁹¹ Ludden, 1999, pp. 92-95.

⁹² Richards, 1993, p. 3. A mesma atitude, sob dominação portuguesa, é comprovada pela variada documentação produzida no contexto da administração imperial (cf., por exemplo, e sobre a participação na conquista da cidade de Goa, em 1510, BPAPO, I-3, P. 1, pp. 406-429).

⁹³ O facto de não se ter um acesso fiável a todos os apelidos e títulos que existiam em cada uma destas aldeias - para além dos apelidos e títulos das famílias *gancares* - relativiza esta interpretação. Não sabemos se o mesmo título foi ou não conferido a elementos de famílias não-*gancares*, e a tê-lo sido tal permitiria levantar um outro conjunto de questões sobre o poder local: a existência de poderes concorrentes, no interior da aldeia, a sua consciência por parte dos poderes exteriores, a formulação de dispositivos que permitissem lidar de uma forma eficiente com essas rivalidades.

⁹⁴ Gordon, 1993, pp. 17 e ss.

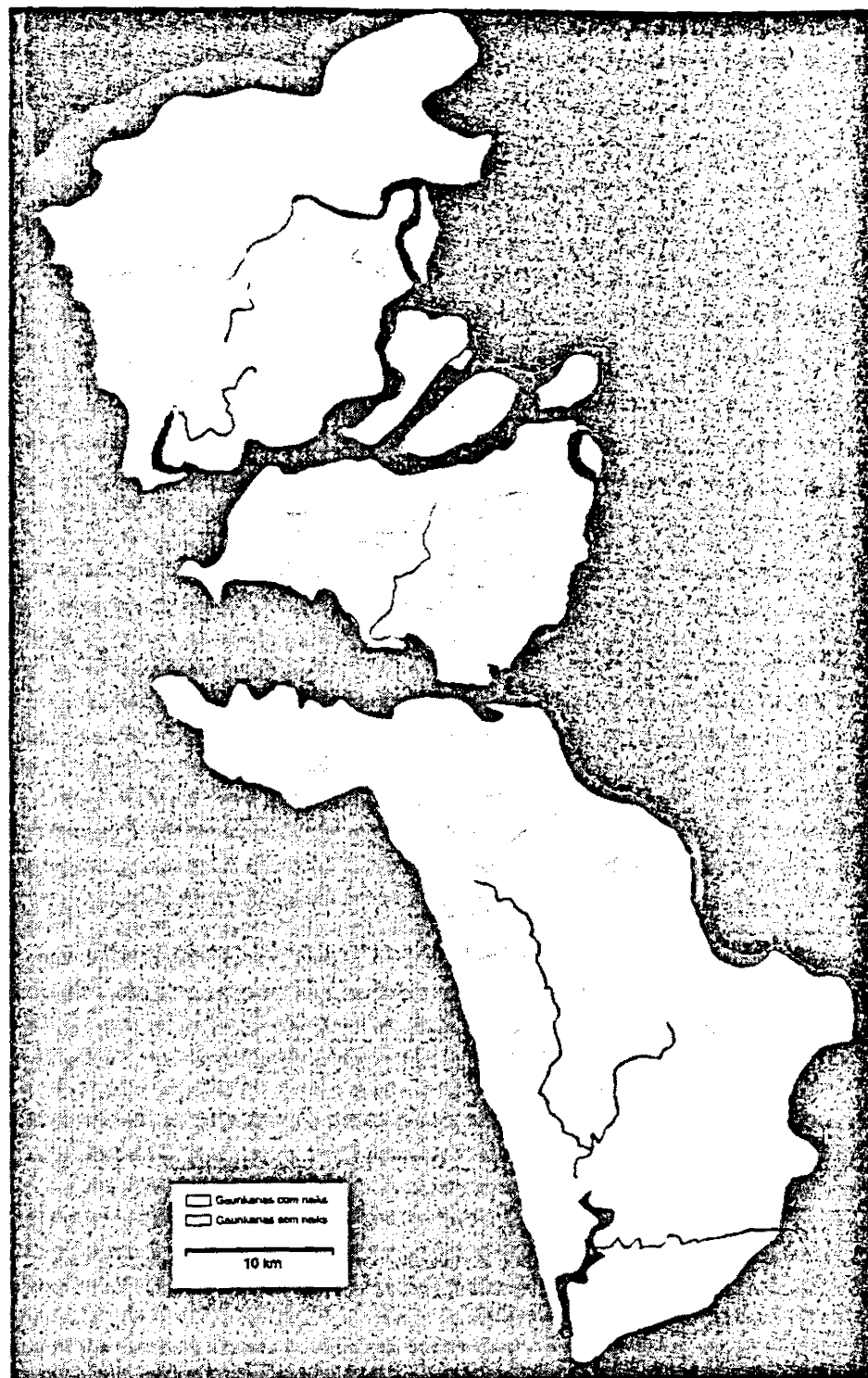


Fig. 9: Reconstrução aproximada da presença naique nas gancarias das aldeias de Goa

experiência histórica destes territórios e das populações que aí residiram. Uma coisa é inegável: os séculos anteriores à presença portuguesa, aqueles que «constituíram» a organização social (ou as organizações sociais?) que os portugueses vieram a conhecer constituíram-se por diferentes dominações e migrações. Muitas migrações realizaram-se sob a tutela das dominações (e é possível que muitos grupos bramânicos se tenham instalado naqueles lugares sob a dominação kadamba, por exemplo). Outras vezes, porém, seria por causa das migrações, das novas composições sociais que elas suscitaram, dos novos desafios que colocaram, que a aceitação de outras dominações se tornou possível e o traçar de novas alianças acabaria por acontecer.

Mesmo assim, os dados que se possui suscitam inúmeras questões a respeito da cronologia do povoamento destes territórios e das migrações sucessivas que aí se terão verificado (populações do tipo proto-australóide, dravídico, ariano), a sua geografia, as relações de poder por elas suscitadas, ou pré-existentes, sobre o modo como as monarquias que os dominaram privilegiaram estes ou aqueles grupos sociais, elevando uns e desfavorecendo outros, a forma como é que alguns destes grupos se constituíram, e foram traçando estratégias de sobrevivência e de ascensão, enquanto outros geriram menos activamente os novos quotidianos que lhes eram impostos, como as suas mundividências e expectativas nem sempre coincidiam - tudo problemas que não podem ser mais do que enunciados neste lugar e que, ao serem resolvidos, permitirão, certamente, gerar novas reflexões⁹⁵. Mas é relativamente fácil intuir que a estas experiências corresponderam rivalidades ou alianças entre aldeias, estratégias regionais (baseadas em razões tão distintas como podia ser o parentesco e os interesses de casta, as redes devocionais), ou, inclusive, rivalidades e alianças entre os que controlavam as fontes de riqueza (da agricultura ao comércio). Era na maneira como se combinavam com estas dinâmicas internas que os projectos imperiais podiam ter um maior ou menor sucesso⁹⁶.

⁹⁵ Nomeadamente, importaria perceber como é que se articularam política e sócio-culturalmente as populações que se estabeleceram nestes lugares em diversos períodos - de forma a aceder aos mecanismos de construção das oligarquias locais, e, ao mesmo tempo, aos nichos de descontentamento local que podia ser potenciado por ordens políticas alternativas.

⁹⁶ Refiro-me, em particular, à interpretação apresentada por D. D. Kosambi. Para esta autor, as comunidades gaudde e kunbbi, possivelmente as primeiras a estabelecerem-se naqueles territórios, teriam sido violentamente subjugadas pelos grupos migrantes posteriores, os quais se tinham apoderado das terras e extorquido o controlo sobre as mesmas. A persistência de membros destes grupos em algumas gancarias, bem como a existência, em algumas aldeias, de privilégios compensatórios e claramente simbólicos, testemunharia este processo (Kosambi, 1998, p. 329; Pereira, 1978, pp. 1-3).

Se esta exposição foi útil para historicizar a experiência política destas aldeias, restaurando o seu dinamismo interno, restituindo-as à sua geografia cultural «natural», ela só se tornaria completa se, a par da administração fiscal e militar, fosse possível discutir outros aspectos igualmente importantes para a compreensão de tais organizações sociais. Afigura-se fundamental estudar com mais detalhe as migrações e formas de relacionamento estabelecidas entre as populações que, século após século, foram entretecendo tais povoações. A par disso, urge uma análise dos princípios legais que as organizavam - e das configurações de poder e de sociedade para os quais remetem, nomeadamente, os conceitos de propriedade, de sucessão e herança que eram reconhecidos como válidos⁹⁷. A administração judicial e os magistrados que a exerciam, os regimes de punição, são outros aspectos que mereciam uma investigação profunda, bem como as formas de remuneração pelos serviços prestados ao rei ou a um superior. Na impossibilidade de o fazer, cingi-me, por agora, à organização social das aldeias goesas.

2. *A organização social das aldeias das Velhas Conquistas.*

Como é que a expansão dos poderes imperiais e seus dispositivos político-administrativos se encaixou na organização local pré-existente, e como é que esta se foi transformando face a tais expansões? Como é que ela desafiou - como e que elas desafiaram - os poderes do centro? O que é que caracterizava a organização social destas aldeias? Pode falar-se de uma ordem local ou de várias locais? É sobre estas questões que incidem as páginas que se seguem.

Atente-se, em primeiro lugar, na diversidade de povoados que existiam em Goa, no que respeita à sua forma e dimensão⁹⁸.

⁹⁷ Embora alguns destes princípios tenham sido compilados no «Foral de Mexia», de 1526, optei por não tomar este documento como descritivo do «direito local» por ele resultar do inquérito realizado pelos oficiais portugueses em função das suas concepções jurídicas e das formas de poder que queriam exercer naqueles lugares - reduzidas, num primeiro momento, à dimensão tributária e militar. Torna-se urgente pensar as experiências legais anteriores à presença portuguesa à luz daquilo que J. D. Derrett fez, de forma panorâmica, para a totalidade do subcontinente submetido ao Raj (Derrett, 1999, *maxime*).

⁹⁸ É de salientar, a esse propósito, a proximidade entre as descrições relativas aos territórios de Goa e aquelas que estão disponíveis sobre outros territórios do sub-continente indostânico neste mesmo período (v. Srivastava, 1975, Chandra, 1982 e Chaudhuri, 1990).

Para além do seu significado cosmogónico - pois o nome de cada aldeia encerrava o seu significado último, vinculando-a a um tempo mítico, e Benaulim é, sob esse aspecto, exemplar⁹⁹ - a toponímia local estabelece uma geografia de dimensões. Havia aldeias com dimensões muito distintas, as quais ficavam marcadas no seu nome (Neurá Pequeno, Morumbim Pequeno), inicialmente bairros de povoações maiores que se tinham desmembrado, às quais se contrapunham grandes aldeias, constituídas por diferentes bairros e com uma complexa organização local. Sirulã, Carambolim, Neurá-o-grande, Margão, Benaulim são exemplos destas últimas, enquanto Aquém, Veroda, Cana, Adsolim (Salcete), Corlim (Bardez), Morumbim pequeno e Neurá pequeno, Chimbél (Tiswadi) representam bem o primeiro modelo, embora, mais típicas fossem as aldeias de dimensão média.

Institucionalmente, a diversidade expressava-se na «representação» ao nível regional. Por exemplo, a assembleia que reunia em Tiswadi as suas principais aldeias, contava com 8 representantes, enquanto que em Bardez se encontravam 9 e em Salcete, 12. Como se pode perceber, estas assembleias expressavam, também, uma hierarquia entre os diferentes povoados. Mas para além desta hierarquia institucionalmente fixada, outras formas de preeminência entre aldeias era também frequente. Era esse o caso da aldeia de Cuncolim, em Salcete, cabeça do grupo de cinco aldeias (as outras eram Veroda, Velim, Ambelim e Assolna) que ficavam a sul do rio Sal. Ou da aldeia de Colva, que encabeçava um grupo de aldeias cujos gancares eram devotos da deusa Maha-Lakshmi, os quais mantinham importantes ligações a esta aldeia por causa do templo à referida divindade. Habitariam em todas elas os descendentes de um mesmo grupo migrante? Ou tinha aquela deusa intervindo em situações dramáticas para todas aquelas aldeias, favorecendo-as?

A presença de famílias pertencentes a linhagens distintas numa mesma aldeia, enquanto que noutras povoações todos os habitantes podiam pertencer a uma só linhagem, salienta, uma vez mais, a potencial diversidade destas organizações. Ou seja, as famílias que ocupavam a gancaria destas aldeias podiam pertencer a grupos linhagísticos distintos, o que transportava para a decisão da gancaria uma variável que podia transcender os interesses da comunidade. Teotónio R. de Souza mostrou que no século XVII, das 135 aldeias que constituíam as Velhas Conquistas, apenas 36 gancarias eram exclusivamente controladas por brâmanes, enquanto que em quase

⁹⁹ Veja-se, a esse propósito, e para o caso mexicano, as considerações tecidas por Serge Gruzinski, 1988, p. 131 e ss.

cinquenta aldeias estas seriam controladas, ao invés, pelo grupo denominado charodo¹⁰⁰. Todavia, os próprios brâmanes encontravam-se divididos em diferentes linhagens (gotras), grupos migratórios (os que procediam da primeira vaga migratória, os que, sucessivamente, se tinham estabelecido naqueles lugares), e funções (os que continuavam a desempenhar funções sacerdotais - e mesmo aqui, podia estabelecer-se uma hierarquia -; os que se tinham envolvido em actividades seculares), diferenciando-se, ainda, em função das regiões de que, supostamente, eram originários. Além do mais, aquele que é socialmente considerado como o território bramânico por excelência, Salcete, apresentaria o dobro de aldeias cujas gancarias eram controladas por charodos (33) do que por aquele grupo (15) (fig. 10). Contudo, e como salientou o mesmo autor, não deixa de ser também verdade que a maioria daquelas que eram reconhecidas como as aldeias mais importantes (as que faziam parte das assembleias regionais) eram dominadas por brâmanes (dezassete em vinte e nove), e não surpreendentemente, quase todas elas se localizavam nas áreas mais ricas e produtivas do território das Velhas Conquistas. Por fim, verificar-se-ia quer a existência de aldeias controladas por grupos sudra (9) e aldeias com um controlo misto (10), encontrando-se a maioria destas no território de Bardez¹⁰¹. Ou seja, fica bem claro que em muitas aldeias, o produto da terra era controlado por populações que nem eram brâmanes nem eram charodos – em teoria, os grupos mais bem posicionados para o fazer.. Os números apresentados por Souza referem-se ao início do século XVII, um século depois do estabelecimento dos portugueses, pelo que não podem ser tomados como plenamente descritivos do período anterior. Mas dado a tendência manifestada pela dominação portuguesa deste período foi, sobretudo, a da preservação dos equilíbrios sociais pré-existentes, de modo a evitar perturbações sociais internas que fragilizassem, ainda mais, a já incipiente arquitectura imperial, é possível dizer, ainda assim, que, e à excepção da expulsão dos grupos muçulmanos, logo na segunda década do século XVI, e de alguns grupos brâmanes, em meados do mesmo, a situação não se teria alterado estruturalmente.

Que uma gancaria não tinha de ser socialmente homogênea era sabido: nela podiam conviver grupos que se auto-representavam como brâmanes e charodos, ou sujeitos

100 Souza, 1994, p. 57. Os meus dados diferem sensivelmente dos de Teotonio de Souza, mas, no global, as conclusões são semelhantes. Sobre o grupo dos charodos, sua constituição e sua memória, veja-se Dalgado, 1919-20, voz «chardó», e Pissurlencar, 1934, bem como as referências a tais sujeitos nos capítulos 7, 8 e 9 desta dissertação.

101 Estes dados resultam, também, daqueles que foram compilados por Pereira, 1978, bem como de outra documentação portuguesa da época. Não se possui, ainda, informação sobre 17 aldeias.

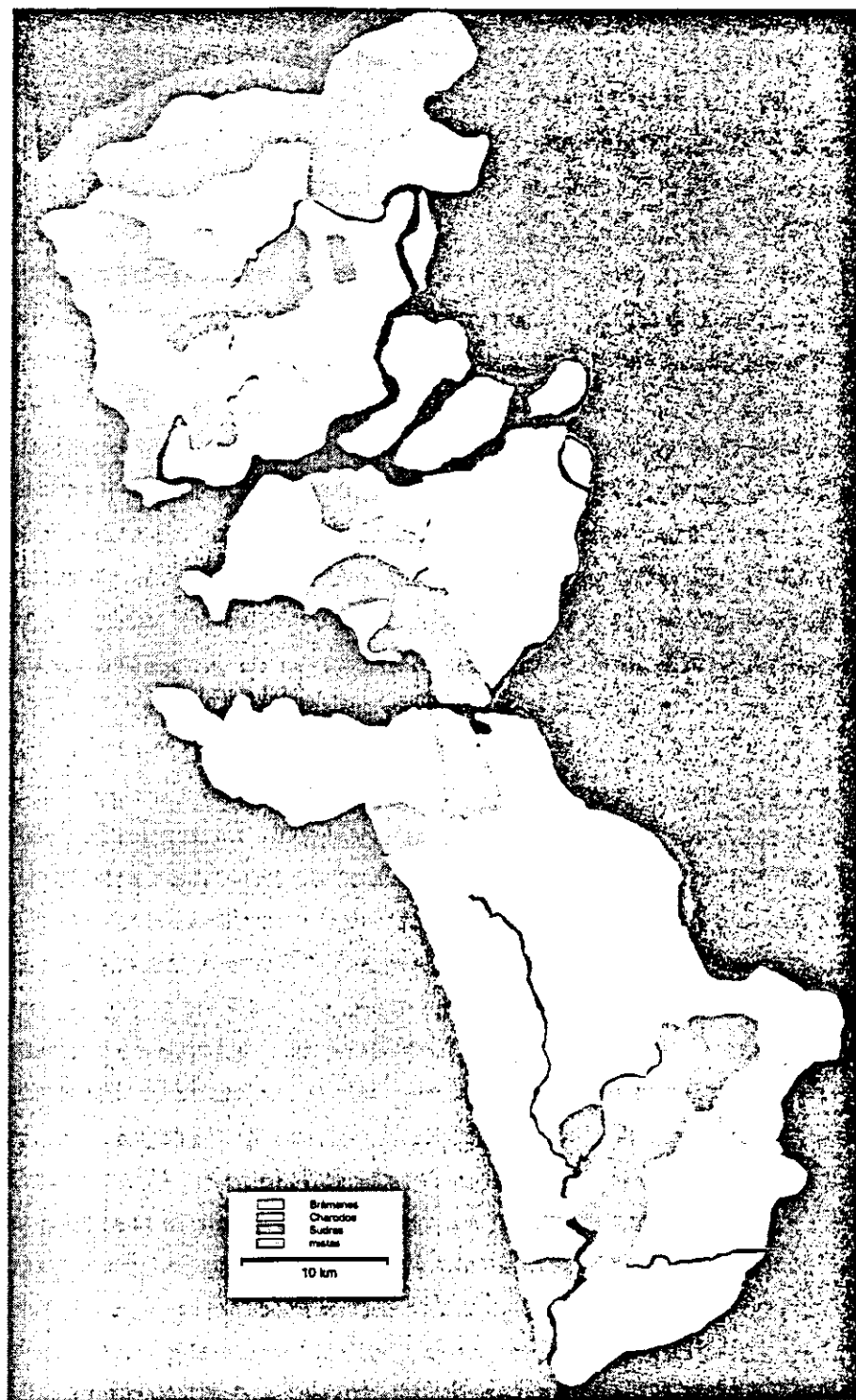


Fig. 10: Brâmanes, charodos e sudras nas gancarias das aldeias de Goa

pertencentes a outros grupos sociais. Um conjunto eminentemente funcional, os gancares apresentavam-se como os «senhores da aldeia», reivindicando-se como os legítimos descendentes dos seus fundadores. Esse estatuto conferia-lhes o direito ao usufruto das melhores parcelas das suas terras, de decidir sobre a rotina fundiária, económica e política da aldeia, de atribuir terras e outras doações aos templos da aldeia ou fora dela, o controlo dos dispositivos de irrigação (através da manutenção dos valados e dos tanques), mas também a obrigação de organizar o pagamento de tributos ao poder político dominante e de prover pelo bom funcionamento das actividades essenciais à rotina aldeã¹⁰². Numa mesma aldeia podia haver gancares da mesma linhagem que representavam famílias distintas (por vezes com interesses concorrentes), mas também gancares pertencentes a várias linhagens que se aliavam por razões de conveniência. Note-se, ainda, que estas redes de parentesco podiam instituir alianças inter-aldeias, que se sobrepunham, por vezes, às redes político-administrativas que organizavam os territórios, ou mesmo, à economia de poderes dentro de uma mesma povoação. Ou seja, mesmo a um nível tão micro como é o da unidade aldeã, dificilmente se constatava fortes níveis de coesão social, manifestando-se estes distintamente consoante as situações concretas.

Muito embora a versão dominante sobre as «cabeceiras das aldeias» fosse aquela que insistia na sucessão desde a fundação, existiam, pela mesma altura, outras versões sobre a maneira como os gancares tinham adquirido semelhante estatuto institucional. Segundo João de Barros, o qual veicula uma outra narrativa, raros eram os gancares quinhentistas que descendiam dos «verdadeiros» fundadores das aldeias. Para Barros, eram «neiquebares» tais fundadores, dos quais ainda havia, e tão somente, duas ou três famílias em Goa. E não hesitou Barros em insinuar que os gancares eram, ao invés, os descendentes dos trabalhadores da terra que, no entanto, se tinham apropriado do poder. «Neiquebar» deriva, precisamente, de nayāka, correspondendo, no uso local, a naik, naique - categorias já referidas algumas páginas antes a propósito da administração militar; e Barros parecia ter presentes discursos sobre as linhagens antigas, imaginárias, de uma nobreza fundadora. Linhagens tribais, nómadas, pois Barros refere explicitamente a descida das montanhas e a sedentarização dos neiquebares naqueles lugares. De acordo com esta interpretação, os que portavam o nome «naique» podiam reclamar-se da descendência dos verdadeiros fundadores - sabendo da existência desta memória colectiva concorrente, ou mesmo sendo os produtores dessa mesma memória, muitos sujeitos podiam reivindicar,

¹⁰² Kosambi, 1998, pp. 328 e ss.

oportunamente, tal filiação (remetendo-a, finalmente, para uma mítica origem kshatrya). E é bem verdade que os documentos portugueses do início do século XVI referem os «neiquebares» e os «bramanes» em sequência, como se tratando de categorias sociais distintas. Os «neiquebares» eram os «capitães», «cabeceiras de aldeia», «homens principaes». E embora estes dois últimos qualificativos fossem utilizados, também, para designar os brâmanes, raro era um brâmane preferir a designação de naique, mesmo quando exercia actividades militares¹⁰³.

Na realidade, o saber social dos portugueses desta época não era compreensivo da organização social que operava localmente, das diferenças que se podiam traçar entre categorias funcionais e categorias sociais (e grupos etnicamente distintos) que com elas se podiam entrecruzar ou identificar. Os portugueses que registaram estas imagens e que se relacionaram com estas populações não terão percebido que alguns sujeitos e grupos eram identificados pela função que desempenhavam na sociedade (gancares, naiques, mocadões, etc.), cujas designações remetiam tanto para dominações «indianas» como «muçulmanas», para uma etimologia local ou importada, o que explica a semelhança de algumas das designações que operavam nestes territórios com outras que operavam em territórios indianos sob dominação islâmica¹⁰⁴; enquanto que outros, como os brâmanes, eram identificados pelo *status* que diziam ostentar (que remetia para o modelo sanscrítico e uma outra cronologia), conjuntamente ou independentemente do exercício de tais funções (um gancar bramâne, por exemplo, tanto podia ser designado por gancar como por brâmane, ou um brâmane capitão preferia ser designado por brâmane). Como há muito alertou Srinivas, casta e profissão não eram necessariamente homólogas, pelo que se torna difícil «deduzir» a casta a que pertenciam estes sujeitos a partir da função que desempenhavam¹⁰⁵. O que fazer, sabendo que muitos dos nomes de que se dispõe resultaram do exercício continuado de determinada função, a qual, por ser socialmente valorizada, era apropriada por uma família como sua própria identificação? Sabendo que este costume favorecia a manipulação de informação em proveito próprio, tanto mais fácil quanto mais «estrangeira» fosse uma dominação imperial? A verdade é que, e apesar de tudo isto, estes registos são já úteis pois eles informam que entre as

¹⁰³ Dalgado, 1921, II, p. 104.

¹⁰⁴ E aqui, mais uma vez, é importante ter presente a ambiguidade inerente a estas classificações. Por exemplo, mocadão remete para muqaddam que, em arábico, significa «principal» ou «grande homem» (v. Finer, s.d., vol. III, p. 1238).

¹⁰⁵ Srinivas, s.d., p. 8.

«cabeceiras das aldeias» se encontravam sujeitos com poder militar e com saberes letrados.

Contudo, os nomes que se possui para os que ocupavam as «cabeceiras das aldeias» deste período denunciam, ainda, a presença de sujeitos que exerciam outras funções. Para além dos neiquebares ou naiques e dos shenvi ou sinais, encontram-se prabhhus, camotins e chatins entre as referências mais frequentes. Veja-se, então, se se pode retirar destas recorrências algum outro significado.

Retome-se, mais uma vez, a fortíssima recorrência de naiques. Até que ponto é que essa forte incidência estatística revela a intervenção de Vijayanagar e a ostentação de um título conferido pelos seus reis, não se pode dizer. E até que ponto é que tal título tinha mais peso, localmente, do que títulos/funções já existentes, e em que medida é que ele foi atribuído a quem já era reconhecido como um dos senhores da aldeia, é também impossível de confirmar. Todavia, a enorme inflação de naiques nas aldeias dos territórios de Bardez, Salcete e Tiswadi, os quais faziam parte de uma província maior que a pequena área que constituía estes territórios, cuja capital se situava, provavelmente, em Chandragutta, parece ser sugestiva da militarização dos territórios, indiciando, ainda assim, uma variação no funcionamento deste sistema em relação ao modo como ele surge noutros lugares do império de Vijayanagara¹⁰⁶. Ao contrário dessas outras regiões, para as aldeias de Goa parece ter sido seleccionada mais do que uma pessoa para desenvolver tarefas especificamente relacionadas com o comando político-militar, hipótese essa que é fortalecida pela referência, em fontes produzidas já no contexto da administração portuguesa, à existência de capitães e de outros naiques em cada bairro da povoação¹⁰⁷. De acordo com isto, e dependendo da dimensão do agregado, podiam ser vários os naiques de uma aldeia. Tal estratégia pode ter levado, inclusive, a uma banalização do estatuto, atribuído a todo aquele que podia estar relacionado - de uma ou de outra forma - com o exercício de actividades militares. Independentemente da hierarquia das funções desempenhadas na prática. Havia casos como o de Anta Naique, por exemplo, o qual acumulara grande poder nas aldeias do Sul de Salcete, possuindo um terço da aldeia de Carmona¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Considerem-se, à laia de ilustração, os casos das aldeias de Colva, Seraulim e Donculim, em Salcete. As assinaturas dos gancares destas aldeias, bem como a referência às suas propriedades, revelam que em cada uma destas aldeias havia mais do que uma pessoa com este título/apelido (PP, vopl. VII, n° 1, Jan-Jun 1989, pp. 36-59).

¹⁰⁷ Cf., por exemplo, HAG, n° 10042, Carambolim, 1613-1614, fls. 22v-23; HAG, n° 10043, Carambolim, 1615, fl. 36.

¹⁰⁸ Souza, 1994, pp. 199-201.

Após os naiques, verifica-se nestas aldeias uma forte presença de apelidos shenvi/sinai e prabhu (37 vezes em 90 aldeias), associados àqueles que desempenhavam o ofício hereditário de escrivães e letrados, pagos com terras isentas de tributos, identificados como brâmanes. A sua presença era fundamental para a preservação da memória administrativa local, bem como para a eficácia da comunicação estabelecida entre centros e periferias - e nesse contexto, o escrivão era, sem qualquer dúvida, um dos ofícios de maior importância na aldeia¹⁰⁹. O facto de saber ler dava-lhe acesso, por outro lado, a uma gama de saberes que eram também privilégio dos sacerdotes dos templos, o que o tornava um ambicionado aliado, ou um perigoso rival. Além do mais, embora mantivesse uma relação hereditária com uma aldeia, os seus serviços exclusivos não eram necessariamente exclusivos à mesma, e eram frequentes os casos de escrivães que exerciam essa função num raio de aldeias vizinhas, o que ampliava o seu conhecimento administrativo para uma escala regional. Que os escrivães «locais» podiam alcançar posições de relevo nos próprios centros políticos, assim o parece demonstrar a experiência atribuída aos escrivães de Cortalim. Os shenvi da aldeia de Cortalim eram reputados por terem exercido funções de escrivães nas cortes dos reis vizinhos, no século XV, deles tendo recebido altas remunerações que lhes permitiram adquirir muitas terras, doá-las aos templos e, dessa forma, fortalecer a sua posição local¹¹⁰. Sabe-se que tal como Vijayanagara, também Bijapur teria privilegiado estes mesmos grupos nas funções de contabilistas e de escrivães, muitos dos quais estavam ao serviço da sua corte, negociando a relação que se estabelecia entre as aldeias e as cidades e os templos, mantendo listas dos recursos económicos de cada território, registos de propriedades, lojas e bens produzidos nas povoações¹¹¹. Talvez fossem originários de Cortalim, também, alguns dos escrivães da corte de Bidar que tanto tinham espantado Nikitin! Quer isto dizer que juntamente com aqueles que tinham o poder militar, estes oficiais constituíam, tanto na corte quanto na periferia, um dos nexos da administração periférica, o que reforçava a sua posição no interior das aldeias, por um lado, e os mantinha como intermediários privilegiados na relação com

¹⁰⁹ Note-se que ao contrário do reino, onde eram raras as aldeias que possuíam estes oficiais (Hespanha, 1994, p. 179), nestes territórios do império, a coroa poderia contar, mais tarde, com estruturas administrativas (letradas) relativamente sofisticadas.

¹¹⁰ Pereira, 1978, p. 95. Stewart Gordon refere, a esse propósito, que o recurso a shenvi-s e prabhu-s (os kulkarni de algumas fontes portuguesas) para o exercício de funções administrativas foi muito frequente sob o sultanato de Bijapur (Gordon, 1993, p. 35).

¹¹¹ Stein, 1998, pp. 86-88. Pensar esta presença à luz das propostas que Christopher Bayly formulou em *Empire & Information* (1999a, 1.) é extremamente sugestivo do processo de estruturação e sedimentação de poderes que podia estar a ocorrer nestes lugares; mas de momento, não se possui dados que permitam avançar muito mais nesta linha de reflexão.

o poder central. Mais uma vez, este é um processo similar ao que Ludden identifica para regiões vizinhas¹¹². Não surpreende, por isso mesmo, ver estes oficiais que não participavam, por direito próprio, nas gancarias, a terem uma grande influência na vida aldeã.

Não é arrojado pensar que algo de semelhante possa ter acontecido com outros oficiais directamente relacionados com a supervisão da vida económica da aldeia nestes territórios, maioritariamente conhecidos por khamat, os quais desenvolviam uma função político-administrativa muito precisa - a de inspecionar os campos, administrar as várzeas e cuidar dos valados. Do correcto exercício das suas funções dependia o maior rendimento extraído pelas aldeias e, por conseguinte, o pagamento dos tributos devidos¹¹³.

Os restantes ofícios das aldeias (quase sempre sem representação na gancaria) seguiam-se a estes, mas também entre eles se verificava uma hierarquia¹¹⁴. Sendo que eram hereditários, torna-se pertinente falar de linhagens adscritas ao seu exercício. Tal não significa, porém, assumir a existência de laços de parentesco entre os sujeitos que ostentavam os mesmos títulos em diferentes aldeias, apesar de alguns deles só serem atribuídos a membros deste ou daquele grupo, tal como acontecia com os escrivães, ofício quase sempre ocupado por brâmanes shenvi. É certo que podia haver membros da mesma linhagem em aldeias muito diferentes, mas essa é uma ilacção que não se pode ainda retirar dos dados que, de momento, se dispõe. Essa hipótese coloca, porém, uma outra - a de que a voz de um membro da gancaria podia vincular mais do que o próprio votante, podendo representar interesses exteriores à própria aldeia, interesses que remetiam para essa identidade linhagística. É bastante provável, por exemplo, que uma «parentela» de uma aldeia se reunisse entre si, para tratar de assuntos que lhe eram particulares, para além das reuniões da gancaria nas quais tal «parentela» se encontrava representada ou não. Assim, a acção de uma voz no seio da

¹¹² Ludden, 1999, pp. 70, 81 e ss.; 2001, 8/21; Bayly, 1999, pp. 36-37.

¹¹³ Para além dos naiks, shenvi-s e prabhu-s e dos khamat - os títulos mais frequentes nestas aldeias - dezassete gancarias ostentavam o nome/título gadd, e dezasseis, o nome xette. O primeiro refere-se ao estatuto de feiticeiro, de oráculo.

¹¹⁴ Numa análise para as aldeias do Maharashtra e do Decão, H. Furazawa identifica um padrão de salários para os oficiais das aldeias, já no início do século XVIII: em primeiro lugar, estaria o carpinteiro, o cordoeiro, os trabalhadores do couro e os servidores comuns; depois, o tanoeiro, o oleiro, o barbeiro e o lavadeiro; seguidamente, o ourives, o astrólogo e o mantenedor do templo. Esta era a hierarquia dos serviços na perspectiva dos poderes locais - ou seja, ela não traduzia, necessariamente, a economia social, já que cada um destes oficiais podia receber outras rendas, tanto dos templos como de outros habitantes daquela ou outra aldeia (1993, p. 471).

gancaria podia resultar de entendimentos prévios, familiares, e documentos vãos, do tempo dos portugueses, indicam que tal terá acontecido. Aliás, se já tivesse sido feita uma história a partir do ponto de vista destas famílias e linhagens ter-se-iam alcançado, seguramente, informações úteis ao processo de compreensão das experiências que ocorreram naqueles lugares antes e depois da chegada dos portugueses, com eles, por causa deles, ou à sua margem.

Mas para além da diversidade sociológica e funcional que se verificava entre aqueles que constituíam as «cabeceiras» de uma aldeia, havia famílias não gancares que facilmente poderiam ser incluídas entre estas, entre as suas elites. Embora não participassem directamente na tomada de decisões políticas relativas à redistribuição e usufruto das melhores terras, tais famílias influenciavam os mecanismos de decisão através de outro tipo de relações estabelecidas com os próprios gancares. Endividamento, por exemplo. Determinadas conjunturas tinham levado ao endividamento de algumas aldeias, impossibilitadas de satisfazer as suas obrigações tributárias. De modo a evitar a dissolução da gancaria e a perda do estatuto de gancares, ou o seu controlo por gancares de outra aldeia - como era vulgar acontecer em situações deste tipo -, era frequente os gancares optarem pelo endividamento, dando acesso, dessa forma, à intromissão de «estrangeiros» na resolução da vida local (normalmente conhecidos como cuntocares). Alguns destes credores tinham adquirido a sua riqueza com base no comércio e não com base no controlo do produto social da terra, não desdenhando, porém, a possibilidade de fixação e de participação na vida agrícola. Sendo que tais situações eram frequentes desde tempos longínquos, torna-se fácil de prever que quando da chegada dos portugueses tais grupos constituíam, já, interesses estabelecidos, competindo com os gancares pela posse das melhores terras e pela capacidade de decidir sobre o seu usufruto.

Mas o que é que constituía, afinal, a gancaria, para que o seu controlo local se tornasse tão apetecido?

A gancaria materializava um conjunto de relações padronizadas que articulavam parte dos sujeitos e das terras que constituíam uma povoação, constituindo uma expressão local desse processos mais geral que David Ludden identifica como de expansão da agricultura intensiva. De acordo com este autor, «expanding intensive agriculture

involved disciplining and reorganising the allocation of resources»¹¹⁵, e eram precisamente estas as funções desenvolvidas pela gancaria, corporação que reunia aqueles que controlavam as melhores terras, e que cumpria objectivos económicos (potenciar a produção) e administrativos (procurando providenciar uma rede de serviços necessários à vida da «comunidade»)¹¹⁶. Dado estas aldeias viverem, sobretudo, da agricultura (e em algumas delas, tanto as várzeas quanto os palmares eram muito produtivos), compreende-se a importância de pertencer à gancaria (direito que assistia aos gancares ou jajmans, os quais possuíam as terras da gancaria) ou, pelo menos, de ter influência no seu processo de decisão (caso dos escrivães que recebiam terras a troco da prestação de serviços letrados). Mas quais eram as terras que pertenciam à gancaria, e qual a forma jurídica que legitimava tal pertença? Segundo um documento setecentista - talvez a análise mais lúcida do enquadramento jurídico das terras de Salcete - as terras que pertenciam à comunidade (à gancaria) eram somente os arrozais, «e repugna a todo o direito quererem os AA como Comunidade reivindicar os bens de dons particulares, e que em nenhuma aldea são commus»¹¹⁷. O mesmo documento acabaria por concluir que em Salcete não havia, sequer, propriedade, mas aforamento das terras por pouco tempo, arguindo o autor que esta forma de arrendamento temporário era

«diversissimomo do Europeu, cujas Potencias costumão aforar perpetuamente a seus Vassallos muitas terras, o que athe agora nao vemos praticado em toda esta gentilidade, ouu pera não offenderem a observancia do seu antigo costume, ou porque nao querem que os Vassallos não tenham couza alguma de que o Rey não possa dispôr (...)»¹¹⁸.

Embora num sentido diverso do que é dado pelo autor do «Systema da Cauza», a diferença entre o «systema» que operava nas diferentes aldeias baseava-se, para muitos outros, na propriedade ou não-propriedade das terras da povoação e no modo como tais situações tinham sido instituídas. No relatório do Procurador da Fazenda e da Coroa, de 1619, estatua-se a diferença das terras de Salcete, «porque nao correm a natureza desde Bardes, onde são proprietarios, o que não há em Salçete, senão que v. mage. he o proprietario de maneira que cada dez annos lhes arrenda e renova o

¹¹⁵ Ludden, 1999, p. 71.

¹¹⁶ Nesse sentido, a gancaria aproxima-se muito daquilo que muitos autores designam como sistema jajmani (veja-se, a esse propósito, as reflexões de M. N. Srinivas, s.d.).

¹¹⁷ ANTT, ArJes., Mss. 89, n° 19, pp. 3-4.

¹¹⁸ ANTT, ArJes., Mss. 89, n° 19, p. 42.

arrendamento e elles ou continuação ou largão»¹¹⁹. Acrescia a esta diferença entre ambas as províncias, como é novamente salientado pelo jesuíta autor do «Systema da Cauza», o facto de a associação em gancaria resultar de processos históricos distintos. E em Salcete, não havia nem jonos pessoais (dinheiro) ou reais (fazendas de raiz), à excepção das aldeias de Raia, Mormugão, Benaulim, Loutolim, Chicolna, Nagoa, mas sim tangas de cunto, um género de acções adquiridas quando da formação da gancaria por parte dos habitantes que nela quisessem participar, em relação às quais partilhavam lucros e prejuízos (e esse seria o caso da maioria das aldeias salcetanais)¹²⁰. O conhecimento que os portugueses acumularam, nos séculos XVI e XVII, sobre a estrutura fundiária dos territórios vizinhos aos da coroa de Portugal (as terras de Vijayanagar, por exemplo) corroboram esta percepção de multiplicidade. De acordo com um autor seiscentista, e sob um parágrafo dedicado ao «modo de governo», diz-se claramente que

«todas as terras são da Coroa: não ha vassalo, q/ tenha de seo nem huma quinta, nem huma herdade, nem hum campo de sementeira; q/ possa deixar a seos filhos. O modo q/ tem ElRei em arrendar as terras he o seguinte: No principio do arros, que he pera elles em Junho, vem os Ministros do Paço a cada huma das povoações e obriga aos paizanos a rrendar aquellas terras por hum tanto; e feyto este concerto tornão ao tempo da cega os officiaes del Rey sem cuia presença e licença podem cegar.»¹²¹.

Ou seja, em algumas destas regiões a totalidade das terras eram consideradas propriedade comum; noutras, algumas eram propriedade comunal enquanto parte eram propriedade privada; noutras, ainda, elas eram consideradas e reconhecidas como propriedade privada; enquanto que em outros lugares, por fim, e para a coroa, as terras pertenciam ao rei, das quais este doava ou aforava o usufruto. Para além da propriedade/posse, as formas de usufruto do produto da terra também variavam de província para província, e até no seio de uma mesma província, variedade que sustentava, claramente, algumas das identidades/rivalidades regionais.

Em suma, a gancaria deve ser entendida como uma espécie de corporação agrária, variável em função da história de cada aldeia, ou conjunto de aldeias, podendo incluir, ou não, os cuntocares (e podendo estes ser, inclusive, os «gancares» com maior poder

¹¹⁹ AHU, Índia, Cx. 6, nº 29, fl. 1.

¹²⁰ ANTT, ArJes., Mss. 89, nº 19, p. 126. Ainda, documento citado por Souza, 1994, pp. 199-200.

¹²¹ BA, 51-VII-27, fl. 103 v.

de decisão). Em todo o caso, ela acontecia sempre que os gancares da aldeia (e gancares eram, na maioria das aldeias de Goa, todos os membros masculinos de um *vangad* com mais de doze anos) decidiam reunir-se para discutir sobre matérias relativas à administração dos bens que possuíam e à colação de tributos, e podia ocorrer sob uma mangueira, numa varanda, numa horta, ou noutro lugar considerado conveniente¹²². Sabe-se, por exemplo, que os gancares de Assolna tinham dado várzeas aos farazes para estes fazerem a esteira sobre a qual os gancares se sentavam quando recebiam e contavam o rendimento do foro da aldeia¹²³. Também a frequência destas reuniões variava de aldeia para aldeias, em função das suas rotinas político-administrativas. Enquanto os livros de Carambolim revelam que naquela aldeia se fazia gancaria mais ou menos cada três dias, os de Azossim apontam para uma frequência muito menor (mas note-se que estes dados dizem respeito ao período sob dominação portuguesa, podendo já revelar algumas alterações no funcionamento das gancarias; para além do registo escrito das reuniões que se trata de uma obrigação imposta pela cultura burocrática filipina).

Difícilmente se poderia dizer, então, que a gancaria era um dispositivo de representação de todas as famílias da aldeia. Sabe-se que a reunião nem sempre se fazia com todos os gancares, o que se não pode explicar, a meu ver, pela razão invocada por Teotónio R. de Souza, segundo o qual a participação estava dependente do arbítrio dos mesmos¹²⁴. É bem mais provável que se verificasse um processo semelhante àquele que A.S. Altekar identificou como sendo comum ao Guzerate e ao Decão, a partir do século VI. De acordo com este autor, de entre os potenciais membros do conselho da aldeia era escolhido um grupo que constituía uma espécie de braço executivo permanente. Embora se não possa confirmar se este último grupo adquirira o grau de formalização que Altekar identifica para a região Tamil, e que não encontra nas regiões vizinhas de Karnataka¹²⁵, as actas das gancarias registadas nos finais do século XVI, apoiam esta hipótese. Nelas é frequente a referência aos «gancares do acordo»¹²⁶, sempre que se trata da reunião da gancaria, surgindo nestes

¹²² Assume-se o conceito de corporação utilizado por R.C. Majumdar em *Corporate Life in Ancient India* (1994): a associação mais ou menos formal de um conjunto de pessoas que partilhavam a profissão, o estatuto social, ou algo de semelhante. Neste caso, a gancaria seria, sobretudo, uma corporação agrícola.

¹²³ PP. vol. X, n° 2, Jul-Dec 1992, pp. 47-51.

¹²⁴ Souza, 1994, pp. 59 e ss..

¹²⁵ Altekar, 1997, pp. 230 e ss., pp. 237-238, pp. 354-359. Também, Kosambi, 1947, *passim*.

¹²⁶ Cf., por exemplo, os livros da comunidade de Azossim, HAG, n° 10017, 10020-10025 e Carambolim, HAG, n° 10041-10042.

textos, também, a expressão «os outros gancares della», que se parece referir ao grupo que ficava vinculado às decisões tomadas mas que não participava na rotina das mesmas. Tal sistema funcionava, decerto, nas aldeias que tinham muitos gancares, nas quais se tornava inviável reunir todos os representantes das terras administrativas pela gancaria sempre que era necessário tomar uma decisão. Esse terá sido o caso de Carambolim e de Azossim, aldeias em cujos livros se encontram semelhantes expressões. Não se sabe, porém, como é que se processava essa selecção, embora se verificasse uma rotação entre os «gancares do acordo». Pode ser que ela estivesse relacionada com aquilo que Souza considera como «uma espécie de gradação entre os vários eleitores *vangads* de uma aldeia»¹²⁷, gradação essa que reflectiria o peso que um ou outro *vangad* tinha na localidade em causa. Nesse sentido aponta a preeminência simbólica dos gancares mais velhos de cada aldeia, aos quais eram prestados, em primeiro lugar, determinados serviços. Abona a favor desta interpretação, ainda, a existência de uma taxa interna à própria aldeia que era designada dessa forma¹²⁸. Ainda assim, estas situações não excluem a hipótese de existirem gancarias que juntavam todos os gancares da aldeia (o que era possível nas pequenas aldeias), nas quais representação das elites fundiárias e o momento de decisão política praticamente coincidiam. Mas em geral, havia um conjunto grande de habitantes das aldeias (os que não possuíam terras, ou que tinham recebido estas como pagamento pelos seus serviços) que não só não tinha voz na gancaria, como não era suposto ter, e a sua proporção podia variar de aldeia para aldeia.

Não se tenha ilusões - o sistema que operava nas aldeias de Goa era tudo menos «democrático»¹²⁹.

Quer isto dizer que a maior parte dos moradores das aldeias não tinha direito a qualquer representação política. Apesar de poderem usufruir, quase sempre, de parcelas de terras que se situavam na localidade onde desenvolviam as suas actividades, a sua participação na vida política da aldeia esgotava-se na realização de tais serviços. E apesar de A. S. Altekar ser da opinião de que, no geral, a «voz popular» se fazia ouvir nas decisões políticas ao nível da aldeia, os dados de que se

¹²⁷ Souza, 1994, p. 60.

¹²⁸ Ou seja, esta preeminência não equivaleria à figura do chefe de aldeia que caracterizava outras regiões, e que surgia na tratadística que trata da organização aldeã (cf. Altekar, 1997, pp. 225-229).

¹²⁹ Ainda que incidindo sobre um período posterior e outros espaços do continente indostânico, veja-se o sugestivo capítulo que Christopher Bayly dedica à consolidação da «traditional society», no contexto do Raj britânico, em *Indian Society and the making of the British Empire*, 1988, cap. 5.

dispõe para os territórios de Salcete, Bardez e Tiswadi apontam para uma conclusão diferente¹³⁰. Ainda que não haja registos sobre potenciais dissensões, nem sequer sobre a existência de corporações alternativas, sabe-se da existência de outras «associações» no seio da aldeia que nem sempre coincidiam com a gancaria, apesar de, na maior parte das vezes, estarem dependentes das suas doações: caso das mazanias, por exemplo. Mas são sobretudo os conflitos gerados, no interior das aldeias, pela presença portuguesa, aquilo que indicia que parte das populações destas aldeias não se revia na gancaria. Que outro significado pode ter a constante referência aos «odios e mal e malquerensas que têm uns contra os outros» que podiam dificultar o trabalho dos oficiais da coroa portuguesa que faziam o tombo de propriedades dos templos de Bardez, Salcete e Tiswadi?¹³¹ Tais exemplos indiciam níveis de coesão social e de harmonia política que eram variáveis de povoação para povoação.

Menos evidente ainda era a relação estabelecida entre as diferentes aldeias, até porque são muitos os testemunhos semelhantes àquele aqui invocado relativo aos gancares de Cavelossim, os quais tinham dado uma várzea aos gancares de Benaulim, «por acodir a algumas diferenças se as tiverem com outrem»¹³². Os próprios habitantes de Benaulim tinham «pelejado» «antigamente» com os habitantes de Margão, numa provável luta pela hegemonia regional, já que estas eram duas das principais aldeias de Salcete¹³³. Os diferendos entre aldeias ilustram bem a difícil conformação das suas elites em relação à posição para as quais tinham sido confinadas, ou em relação às estratégias desenvolvidas por outras aldeias.

*
* *

Se eram muitas as aldeias que tinham interesses desencontrados e níveis de coesão relativamente frágeis (ou não), em função das suas experiências históricas, como é que se conseguia reproduzir, então, o padrão institucional e social da organização social?

¹³⁰ Altekar, 1997, pp. 361-363.

¹³¹ Este tópico surge no início de cada acta referente ao tombo das referidas propriedades numa determinada aldeia (cf. HAG, n.º 7594).

¹³² PP, vol. 9, n.º 1, Jan-June 1991, pp. 39-50.

¹³³ PP, vol. 8, n.º 2, Jul-Dec. 1990, pp. 50-67); PP, vol. 9, n.º 2, Jul-Dec. 1991, pp. 22-29.

A resposta a esta questão não é fácil, mas ela deve ser ensaiada. Para o fazer, importa matizar a impressão causada pelas páginas anteriores. Foram salientadas, repetidamente, a conflitualidade e a diferença, apresentadas como constituintes da vida das aldeias. Por perseguir um objectivo muito preciso - desmontar os essencialismos que, ainda com uma certa frequência, caracterizam as interpretações sobre as experiências que estes lugares conheceram - insisti nesse enfoque. Mas o tom, e não a informação, pecou por essa por vezes irritante insistência. Cabe agora regressar ao traço de uma paisagem mais aproximada que, espero, é aquele que se alcançará depois das páginas que se seguem.

Ela remete, desde logo, para o diferente peso social das construções míticas do passado que terão convivido numa mesma aldeia, e para a diferente capacidade que umas e outras tiveram para se imporem como verdadeiras.

A invocação do passado mítico das aldeias reenviava para o momento da fundação e para a associação entre o usufruto de determinadas propriedades, o fundador de uma linhagem, e o fundador da aldeia. Os habitantes da aldeia, num determinado momento, relacionavam-se com a povoação e os seus residentes em função da relação que estabeleciam com esse fundador e a linhagem por ele estabelecida. Não surpreende, pois, que os gancares invocassem o estatuto de descendentes de tais fundadores, os quais eram directamente lembrados em tais aldeias pela devoção aos purush ou gram-purush (contam-se cerca de cinquenta ocorrências sob esta forma) ou às divindades que tais fundadores teriam trazido consigo. Sem querer entrar, mais uma vez, pela exaltação da instabilidade, importa recordar, porém, que os conteúdos desta memória genealógica variavam em função do grupo que se encontrava numa posição preeminente, o que explica que nestes mesmos territórios circulassem várias versões do passado, cada uma das quais tinha como função validar a posição social presente (ou de a contestar?) deste ou daquele grupo. Tais *passados* já existiam quando os portugueses se estabeleceram nestes territórios - como o testemunha a versão apresentada por João de Barros, a qual não coincide com versões veiculadas por outros autores¹³⁴ -, e parte deles era registado pela escrita, o que diferencia radicalmente estas sociedades daquelas que possuíam, ao invés, códigos orais ou pictóricos, como era o caso da sociedade mexicana na mesma altura¹³⁵. Como se verá adiante, o conflito entre memórias teve o seu vértice nos finais do século XVII e

¹³⁴ Castanheda, Correia, etc.

¹³⁵ Veja-se, a esse propósito, e *maxime*, Gruzinski, 1988, pp. 6 e ss. e cap. I.

inícios do século XVIII, já sob a dominação portuguesa, época em que dois dos grupos preeminentes (os brâmanes e os charodos) se digladiaram de modo a obter de uma forma irreversível e inquestionável a primazia de um sobre o outro.

Essa disputa seiscentista e setecentista remete, precisamente, para as duas grandes explicações sobre a origem dos territórios de Goa, das quais derivava a legitimação da hierarquia de poderes (a posse do poder temporal, o controlo das terras mais ricas) na maior parte das suas aldeias. Uma dessas explicações era claramente bramânica e circulava em manuscrito, enquanto a outra parecia ter raízes mais locais, embora utilizasse um vocabulário que remetia, em última instância, para o modelo bramânico.

A primeira explicação propunha uma versão mitológica, sacralizada, sobre a origem do território e das famílias referidas pelo mito fundador - o mito de Purushurama -, típica daquilo que Bernard S. Cohn designa por *passado tradicional*, um passado que prolongava no tempo e no espaço as experiências daqueles pequenos territórios e grupos, filiando-as numa história sagrada¹³⁶. De acordo com o mito original, tal como ele é apresentado no *Mahābhārata* (3,118,9), o brâmane Parashurama fora expulso das terras de Narmadā pelos kshatriyas que tinham morto o seu pai, Jamadagni. Vingara-se Parashurama daqueles, matando todos os membros da família real que fora responsável pela morte do seu pai, restabelecendo a ordem na qual o grupo sacerdotal controlava o poder político e as monarquias terrenas¹³⁷.

Objecto de várias versões que circularam no Sul da Índia, na sua versão *goanizada*, registada no manuscrito *Sahayadri Khan*, pretensamente uma parte do *Skanda Purana*, Parashurama, a sexta incarnação de Vishnu, depois de banido de Narmadā, lançara sete setas a partir das montanhas Sayadri, roubando uma orla de terra ao mar. Essa terra, a qual se estendia entre o rio Vaitran, a norte, e o rio Kanyakumari, a sul, teria o nome de Shurparakadesh, e o território de Goa era uma das suas sete partes¹³⁸. O seu centro situava-se junto à povoação de Benaulim (que no sentido etimológico do termo, significa a aldeia da seta). Na sua continuação, o mito refere que Parashurama instalara nesta parte 96 famílias de brâmanes de 12 linhagens, divididos por duas partes deste território. Trinta destas famílias tinham-se estabelecido em Tiswadi

¹³⁶ Cohn, 1993, pp. 21-22.

¹³⁷ Para avaliar o poder conformador deste mito, é interessante referir que ainda hoje, na costa do Malabar, os não brâmanes se dizem descendentes dos kshatriyas derrotados por Parashurama (Daniélou, 1992, p. 261).

¹³⁸ Veja-se a edição de 1877, de Gerson da Cunha, e a quantidade de manuscritos utilizados por este orientalista para refazer a história do *Sahyādrī-Khan*; a que é originária de Goa data, somente, de 1700.

(vocábulo que significa etimologicamente 30 aldeias), enquanto que as restantes se tinham localizado em Salcete (o qual, por sua vez, significa 66 aldeias). Em suma, o mito não só explica a divisão e a ordem das aldeias (atribuindo a cada uma delas uma divindade protectora), como vincula a fundação das aldeias à vontade divina. Sanscritica, claro está. Além do mais, estabelece uma unidade entre dois territórios, excluindo dela os territórios de Bardez (e recorde que durante o século XVIII estalou uma violenta polémica entre as famílias brâmanes de Bardez e Salcete, cada uma acusando as outras de lhes serem inferiores)¹³⁹. Por outro lado, esta selecção narrativa indicia a inexistência, na altura em que foi produzido o texto, de uma *comunidade imaginada*, para retomar a expressão forjada por Benedict Anderson¹⁴⁰ cujas fronteiras coincidissem com os territórios das Velhas Conquistas. Com Goa. Essa *comunidade imaginada* incluía, quando muito, Salcete e Tiswadi. Reforçando a impressão enunciada no início, de que Goa só existe porque os portugueses aí estiveram.

Apesar dos estudos de Gerson da Cunha, o qual atribui a Madhyadeshgas, brâmane de Belgão, «o país do meio», a sua autoria, o que se sabe, hoje, sobre a produção do *Sahayadri Khan* é insuficiente para retirar conclusões rigorosas sobre a sua produção e circulação¹⁴¹. Terá sido forjado já nos séculos XVII e XVIII com objectivos de auto-legitimação? Ou trata-se de um texto de circulação anterior, acrescido de informação nas versões sucessivas? É que são dissonantes as atitudes dos grupos de brâmanes de Goa, Karnataka, Maharastra, em relação ao poder descritivo deste documento, e, mais ainda, à sua integração no *Skanda Purana*, ele próprio sujeito a várias recompilações e versões locais. As versões deste texto podem oscilar vários séculos, continuando a desconhecer-se quando é que, ao certo, foi formulada a versão goesa, de modo a compreender o papel que ele terá desempenhado no processo de consolidação de uma hegemonia bramânica nestes territórios¹⁴². E se atender às considerações entretecidas

¹³⁹ Essa identidade mais vasta parece ser referida, igualmente, pelo nome Aparant, o qual, de acordo com a secção Bhuvanakosa dos Puranas, designava uma das cinco divisões da Índia, embora outros textos sanscíticos lhe atribuam uma territorialidade ligeiramente variável. No século X, por outro lado, esta mesma área surge sob a designação de Concão 900, o qual faria parte dos territórios sob dominação da dinastia Kadamba (Moraes, 1990, p. 172).

¹⁴⁰ Anderson, 1994.

¹⁴¹ Cunha, 1881, p. 9.

¹⁴² V.R. Mitragotri procura datar este texto e a sua fiabilidade enquanto fonte histórica. Segundo este autor, partes do *Purana* tinham sido compiladas, necessariamente, depois de 500, pois referiam o rei kadamba Mayurasarman, mas era provável que outras fossem bastante posteriores. Dada a sua natureza manuscrita, é bem possível que o *Sahyadri Khan* tenha sido acrescentado ao corpo do texto, circulando em algumas partes, e não em outras. Se assim fosse, este último texto serviria provavelmente de legitimação da posição dos brâmanes locais (Mitragotri, 1999, introd., Kosambi, 1998, pp. 325 e ss.).

por Veena Das sobre os vários tipos de *Puranas*, o *Sahayadri Khan* integrar-se-á, provavelmente, na terceira categoria, a dos textos que registam as histórias de determinado grupo, casta, localidade, recorrendo à forma dos *Maha-puranas* e *Upa-puranas* como dispositivo de auto-legitimação, reclamando, dessa forma, o estatuto de *Puranas*. A sua cronologia mais comum é o período delimitado pelos séculos XIII e XVIII. Assim sendo, o *Sahayadri* terá sido escrito por grupos em «ascensão» e que, sendo conhecedores do modelo sanscítico, procuraram vincular a sua história às que aí eram contadas¹⁴³. Note-se que a impossibilidade em aceder ao poder descritivo do texto em nada diminui a sua importância. As teses aí defendidas são, por si só, bastante sugestivas: o poder kshatrya tinha sido submetido ao poder bramânico, ao tempo de Parashurama; os fundadores das aldeias de Tiswadi e Salcete eram brâmanes. Dois temas com grande actualidade no início do século XVI¹⁴⁴ e que continuariam a sê-lo nos séculos seguintes. É bem provável que o *Sahayadri Khan* tenha constituído uma fonte de legitimação da posição local dos brâmanes saraswat (os quais, note-se, não eram reconhecidos pelos brâmanes deshasta vizinhos, que recusavam, inclusive, a comer na sua casa)¹⁴⁵, constituindo-se parte de um processo de rivalidades locais e de luta por uma supremacia simbólica e política. Entre guerreiros e sacerdotes, nomeadamente. Neste sentido, mais do que informar sobre as origens de Goa, este mito, se entendido como uma narrativa produzida por um grupo com interesses concretos, desvenda as rivalidades políticas locais num determinado momento. O território em que ambos os grupos competiam eram, no final de contas, as aldeias de Tiswadi e Salcete, as mais ricas em várzeas e palmares. Mito e realidade auto-sustentavam-se.

Interpretações bem mais prosaicas sobre as origens das aldeias de Goa conviviam com o mito de Parashurama tal como ele é tematizado no *Sahayadri Khan*. De que, no primeiro dos inícios, os habitantes daqueles lugares tinham descido das montanhas, desbravado as terras, «valando-os e cultivando-os a maneira dos adiques de Frandes, ate que o tempo e a continuação do trabalho os fez fertiles e viçosos». Teria sido então que esta terra fora conquistada pelos príncipes do interior, os quais tinham imposto um tributo aos fundadores das aldeias. Seria esse o «contrato» a que João de Barros se

¹⁴³ Das, 1982, pp. 10-11, p. 14.

¹⁴⁴ Uma inventividade semelhante encontra-se na versão do Ramayana que circulava nestes territórios, no início do século XVI. Também este texto tinha um novo capítulo onde parte das aventuras de Rama tinham lugar em Goa (Gomes, 1999, introd.).

refere, certamente inspirado pelo direito do reino de Portugal. Do mesmo modo, o rei de Portugal estabelecera um contrato com as populações daqueles lugares, cuja garantia eram os «neiquibares, cabeceiras de aldeia, que vem da linhagem dos mais principais daquela povoação», os quais «fazem cada ano lançamento per todos os moradores, segundo a possibilidade de cada um; e quando não chega este lançamento a contia que são obrigados pagar, os mesmos neiquibares a poem de sua casa»¹⁴⁶. Embora com mais detalhe, João de Barros reproduz a mesma versão que no *Foral de Usos e Costumes* sustentava o facto de, antes de mais, a coroa recorrer aos gancares de cada aldeia como seus interlocutores preferenciais.

É provável que existissem outras explicações sobre as origens daqueles lugares, e sobre o *status quo* político-social entretanto alcançado. Cohn demonstrou que na pequena aldeia de Senapur, no vale do Ganges, conviviam diversas representações do passado, tantas quantas os grupos que as constituíam - havia, assim, uma memória dos dominantes, e uma memória dos dominados; memórias não necessariamente coincidentes no seio dos dominantes, e memórias que podiam interceptar o próprio horizonte do social vivido; entre os dominados¹⁴⁷. Outros estudos antropológicos sobre pequenas comunidades do continente indostânico têm apresentado dados muito similares, os quais sustentam a hipótese de que as aldeias eram territórios bem mais complexos do que as visões essencializadas procuraram cristalizar - e sobre esse aspecto, as aportações dos *Subaltern Studies* têm sido fundamentais. Da mesma forma, estudos antropológicos mais actuais sobre os territórios das Velhas Conquistas identificaram processos semelhantes¹⁴⁸. Não surpreenderia, pois, encontrar versões formuladas pelas populações que, em cada aldeia, viviam em pior situação. Sobretudo, se esse desfavorecimento tinha uma história relativamente recente, se fosse

¹⁴⁵ Mitragotri, 1999, p. 23; Kosambi, 1998, pp. 115 e ss.. Sobre as ramificações destes brâmanes, suas migrações e designações, e conflitos em torno à supremacia local, veja-se o estudo de Frank Conlon sobre os saraswat de Chitrapur (Conlon, 1977).

¹⁴⁶ Barros, D. 2, L. V, cap. I e cap. II.

¹⁴⁷ Cohn, 1993, passim. Ver, ainda, R. Deliége, 1993, pp. 533-549. Deliége salienta o grande cepticismo que existe entre as comunidades intocáveis em relação à explicação sobre a sua posição presente. Ao invés, os mitos de origem destas comunidades - os quais, contudo, acabam por legitimar a ordem das coisas - explicam a intocabilidade por razões que nada tinham a ver com uma natureza antropológica diferente da, por exemplo, brâmane.

¹⁴⁸ Perez, 1997.

recuperável a *memória histórica* sobre o momento em que a economia do poder local se tinha alterado, ou mesmo, invertido¹⁴⁹.

O que é que favoreceu, num contexto tão fragmentado, a sedimentação e a reprodução de uma determinada ordem de relações sociais, a hegemonização de uma determinada explicação mítica?

Não há dúvida de que o reconhecimento por parte dos diversos poderes imperiais dos gancares como as elites rurais, por um lado, e dos brâmanes como elites letradas, por outro (podendo estes acumular ambos os estatutos, como já se viu) contribuiu para a sua cristalização nessa posição, bem como da versão da história que procuraram impôr. Aos olhos do poder português, tal como, teria acontecido aos olhos das dominações bamânida e de Bijapur, e de Vijayanagar, eram os gancares, de facto, o poder local. Era na gancaria, e em primeiro lugar, que o poder visível se institucionalizava e era através dela que muitas das relações políticas que se estabeleciam no exterior da aldeia eram decididas. Essa preeminência adquirida era, virtualmente, preeminência reproduzida. A não ser que entrassem variáveis imprevistas nesses jogos de poder. A não ser que, por exemplo, o poder religioso - com quem as elites estabeleciam uma frutífera aliança - deixassem de os suportar. Como é que este reconhecimento se articulava nas aldeias que não eram controladas por brâmanes não é fácil de descobrir, mas pressente-se uma tentativa de aproximação ao ideal bramânico por parte dos grupos que não eram reconhecidos como tal, ou, até, a tentativa de reconversão dessa narrativa, procurando a devida legitimação religiosa.

3. Territórios sagrados

Na discussão anterior ficaram em suspenso algumas questões que estão directamente associadas com as geografias e cronologias do sagrado. Assinalou-se que a ordem política kadamba se apresentava como ordem moral (é frequente a referência aos Vedas, aos Puranas, à ciência do governo), sustentada pela realização de sacrifícios védicos por parte dos reis indianos daqueles lugares e pela presença, crescente, pelas

¹⁴⁹ Recorre-se, mais uma vez, ao conceito proposto por Bernard S. Cohn: conjunto de ideias que ainda se podiam recordar sobre o passado (Cohn, 1993, p. 22). V., ainda, Chakrabarty, 1992, numa reflexão mais teórica sobre a própria produção académica.

doações a brâmanes¹⁵⁰ e a outros religiosos, pela presença de associações de brâmanes, ascetas, líderes religiosos. Identificou-se, ao mesmo tempo, a presença estruturante de divindades bramânicas e de divindades do tipo heróico e guerreiro, as quais constituíam o modelo ideal de realeza, exemplos que apontam para conexões importantes entre os grupos que exerciam o poder político e os grupos religiosos¹⁵¹. Assinalou-se, pois, a tensão estrutural entre discursos e grupos guerreiros e sacerdotais na construção e organização, na economia dos poderes imperiais e locais.

Até agora, porém, pouco mais se acrescentou sobre a organização religiosa e a importância do universo devocional no início do século XVI. Em que medida é que a presença crescente de comunidades bramânicas (de religiosos, mas também de laicos), protegida e favorecida pelo poder político, alterou a vida quotidiana das populações locais, contribuindo para a reconfiguração dos seus modos de existência? Qual o impacto que quer a dominação muçulmana, quer a dominação de Vijayanagar tiveram a este nível?

Estas questões são tanto mais importantes quanto a presença de dispositivos religiosos nos vários níveis da organização social local é incontornável – desde o sujeito e a família até à aldeia, ou ao governo regional. Presença que se desenvolveu de uma forma diversificada, através as instituições, como os templos, as albergarias, os mosteiros, as escolas, as comunidades de religiosos (e por comunidade entenda-se não apenas a associação de pessoas, mas também as propriedades, os edifícios e os objectos que lhe estavam vinculados), organizações mais ou menos regionais, a preeminência de alguns centros de vida religiosa e de peregrinação, a influência maior ou menos dos suamis, e, por fim, modelos de vida adaptáveis aos diferentes contextos e funções (desde a função pela formulação atribuída a uma linhagem ou família, ou àquela que se reconhecia a determinados oficiais). A essa omnipresença parece ter correspondido, ao mesmo tempo, a diversidade religiosa, a coexistência de várias explicações da realidade, as quais podiam ser, muitas vezes, conflituosas, de modelos de relacionamento com o sagrado que privilegiavam o sacrifício ou a devoção, ou combinavam ambas as vias.

Nesse sentido, dificilmente se pode falar, para o caso goês quinhentista, de uma organização religiosa piramidal e hierárquica rígida (apesar de se identificar a

¹⁵⁰ Moraes, 1990, p. 393.

¹⁵¹ E aqui apropriamo-nos da função atribuída à religião por N. Luhmann, 1984, pp. 28-29.

tendência para a verticalização das relações entre a multiplicidade devocional local e a estrutura devocional de matriz bramânica), imagem atestada pela documentação existente para o século XVI, da qual emerge uma rede de conexões múltiplas. Tal não invalida, porém, que o seu sentido último remetesse para categorias do sagrado mais gerais, para um conjunto mais ou menos restrito de funções sagradas (que podiam ter expressões materiais diferenciadas), para o entranhamento entre os ciclos rituais e os ciclos agrícolas e biográficos, para a conferência de sentido à variabilidade experiencial. Ou que este processo de enquadramento hierárquico da diversidade devocional estivesse em curso.

Ainda que as fontes locais sobre essas vivências religiosas sejam escassas (recorde-se que os poderes portugueses destruíram grande parte destes testemunhos, certamente devido ao receio comum a essa época de que a sua mera presença/existência pudesse ser prejudicial à cristandade) torna-se possível aceder a parte deste universo através da documentação administrativa e religiosa produzida durante o primeiro século de dominação portuguesa, bem como das imagens de divindades que abandonaram o território, no século XVI, para se estabelecerem em lugares vizinhos. A fiabilidade da documentação administrativa (os forais de Salcete, Tiswadi e Bardez) resulta da intenção com que estes foram realizados - a inventariação de todas as propriedades que outrora tinham sido doadas aos templos de cada aldeia. A proximidade no tempo entre o processo de destruição dos templos e a produção dos documentos (cerca de 20 anos, para Tiswadi, o ano mesmo da ordem de destruição dos seus templos, para Salcete e Bardez), atesta, também, a favor da sua fiabilidade. E embora eles reproduzam a comunicação imperfeita estabelecida entre os oficiais da coroa portuguesa e as elites locais, as quais deviam responder ao pedido de que lhes «declarassem todas as faz/as q/ ptemçessem aos pagodes e seus seruidores de toda calidade q/ fosse asy palmares como varzeas»¹⁵²; apesar das inevitáveis variações e omissões - e dos erros provocados pela tarefa de tradução -, a verdade é que estes documentos oferecem-nos um monumental fresco sobre a paisagem religiosa daqueles lugares, permitindo, desse modo, identificar quais os principais cultos/templos e a sua incidência e variação local. Além do mais, estes documentos oferecem informações sobre o calendário e a rotina devocional, referindo as funções desempenhadas por este ou por aquele servidor, os objectivos desta ou daquela doação¹⁵³. É a partir deles,

¹⁵² PP, vo. vii, I, Jan-Jun 1989, p. 36.

¹⁵³ Para se ter uma ideia do tipo de informação aqui veiculada, refira-se dois exemplos, um relativo à aldeia de Benaulim, outro relativo a Margão. Sabe-se que em Benaulim se celebrava o *pancha-porbany*, e que em cada festa

sobretudo, que se constroem as próximas páginas, apesar de se recorrer, sempre que possível, a outras fontes, locais, vizinhas (as referidas representações de divindades, inscrições, documentos manuscritos, e outras evidências arqueológicas), ou mesmo portuguesas, para aferir da sua «verosimilhança».

Procura-se traçar, em primeiro lugar, uma cartografia de tipos devocionais. Simultaneamente, discutir-se-ão os modelos sociais que estas devoções configuravam, de modo a aceder a alguns dos modelos de poder e de sociedade que já estavam entranhados naqueles lugares. Ver-se-á que para além dos mitos bramânicos ou das explicações mais «realistas» da organização social existente, coexistiam outros modelos que, não contradizendo um determinado universo religioso recusavam, porém, as consequências sociais que dele se pretendiam derivar (caso do culto nath, de seitas tântricas e shakti, da espiritualidade bhakti). Analisar-se-ão, depois, os dispositivos que permitiam a difusão e a implantação destes modelos comportamentais/sociais, questionando, simultaneamente, as suas modalidades de recepção.

Formulem-se, mais uma vez, as mesmas perguntas, as quais orientarão o itinerário que agora se inicia. Em que medida é que o panteão destas aldeias representava a ordem social e os seus conflitos? As divindades localizadas no topo do panteão (divindades «bramânicas») relacionavam-se com as divindades da base («não-bramânicas», divindades da aldeia), providenciando essa articulação uma legitimação da ordem social? Havia uma correlação (positiva ou negativa) entre esta ordem hierárquica e os grupos sociais da aldeia?

*

* *

Os pilares fundacionais da vida religiosa destes lugares eram, à semelhança do resto do Sul da Índia, divindades de sangue e de poder¹⁵⁴. Estas divindades com poderes curativos e protectores combinavam aspectos benevolentes e terríficos, podendo,

realizada nesse ano se gastavam 14 curros de arroz, 3,5 curros de mungo, 1,3/4 curros de durdo, 5 gides de azeite, 2,5 gides de manteiga, 5 belis de jagra, 27 cocos. Também se possuem dados sobre os salários que se pagavam aos servidores do pagode Narayana-Paturdey, em Margão (a Goinda boto, o qual lavava o pagode, aos atabaqueiros e aos trombeteiros, pagava-se 2 tangas brancas por mês, enquanto os cantores e os ramadores recebiam mais do que o boto - mais de 3 tangas brancas; mais ainda recebia o homem que lavava e dava de comer ao pagode no mês Sirvava - 4 tb nesse mês, e assim sucessivamente (PP, vol. 6, nº2, Jul-Dec. 1988, pp. 20-48).

¹⁵⁴ Esta parte inspira-se na síntese que Susan Bayly faz para o Sul da Índia (1989, pp. 27 e ss.).

inclusive, *possuir* alguns dos seus devotos, especializados na sua invocação através da *performance* de danças ou de outro tipo de ritual¹⁵⁵. Por exemplo, durante o «martírio de Cuncolim» - analisado na terceira parte -, um dos sacerdotes locais desenvolvera uma dança, percebida pelos missionários cristãos como uma dança demoníaca, a qual teria a provável intenção de fazer com que Santeri, a principal deusa daquela aldeia, o investisse de um poder ainda mais maligno do que a malignidade que os poderes europeus representavam.

Segundo alguns autores, estas divindades de sangue e poder eram típicas do sistema de parentesco dravídico, no qual a mulher desempenhava um papel essencial por ser o instrumento que permitia a reprodução biológica e cultural do mesmo. Neste sistema, o pai/irmão da mulher (aquele que oferecia a noiva) e o noivo/marido (aquele que a recebia) constituíam os outros dois vértices do triângulo reprodutor dravídico. Seria neste contexto que as grandes deusas, as deusas mãe ou ammans - Santeri, Bhumika, Bauka, Kelbai, Durga e Shantadurga, Bhagavati, Mahlsa - surgiriam enquanto expressão suprema da energia divina que todos os seres (embora em medida desigual) possuíam, enquanto emulação da fertilidade desejada. Nesse contexto, tais deusas tinham um poder acrescentado, o único poder que permitia combater as energias demoníacas do mundo (o pecado, a luxúria, a impureza, a inveja).

Seria a esse nível, ainda, que os deuses guerreiros desempenhavam funções de protecção. Da deusa e da própria aldeia.

Tal como a Sul, também nos territórios de Salcete, Bardez, Tiswadi, a deusa era frequentemente representada como uma guerreira que apresentava na sua mão a cabeça do demónio, com o corpo jacente a seus pés. Porque boa guardiã, porque protectora, estabelecera-se nos limites da aldeia, na fronteira entre o mundo da ordem (que a aldeia significava), e o domínio do perigo, da guerra e da guerrilha, dos espíritos da floresta, das divindades malignas, da impureza e da poluição (que se esperava, de certa forma, do seu exterior). Pronta para enfrentar os inimigos da aldeia, a grande deusa sitiava a povoação. Noutras ocasiões a grande deusa revelava-se, também, uma divindade da saúde, protegendo cada sujeito daquilo que tinha de enfrentar ao longo da sua vida (as secas, as cheias, as epidemias), combinando poderes

¹⁵⁵ Uso o conceito *possession* no mesmo significado que lhe é atribuído por Gilles Tarabout, no prólogo ao conjunto de ensaios *La Possession en Asie du Sud (...)*, 1999, p. 9: uma das formas que permitem aos homens pensar a presença e a acção dos deuses. Dessa forma, a *possession* partilhava o campo das representações e práticas religiosas com os cultos nos templos, os actos votivos, a ascese, a devoção.

que garantiam o bem-estar das populações nos seus aspectos mais importantes. Nessa versão, era o lado maternal que podia prevalecer, e era no centro que a divindade se localizava

No início de Quinhentos nota-se, precisamente, que o culto à grande deusa se desenvolvia no centro da aldeia, o que parece revelar a sua inserção num panteão com características diferentes. Já sanscritizado. Assim acontecia quando a deusa se manifestava como Shantadurga, como Maha-Lakshmi ou como Bhagavati. Tal alteração de posição não significava, porém, a obliteração da função de protecção que lhe estava associada. Esta ressurgia noutras deusas, resultantes de um processo de desmultiplicação das funções em imagens distintas, as quais reenviavam, com frequência, para a mesma divindade. Encontrava-se, assim, numa Cantarozadevi de Benaulim, numa Paunadevi de Seraulim, numa Vernadevi de Vernã, numa Ajdevi de Camorlim, entre outras¹⁵⁶. Ou concentrava-se na mesma divindade, a qual representava em si-mesma as forças vitoriosas e malignas (como Santeri), podendo manifestar-se de uma ou de outra forma, de acordo com a circunstância. A representação da deusa vitoriosa podia efectivamente conviver com a deusa maligna, a qual tinha dentes longos e deitava sangue pela boca, usando, com frequência, um colar de caveiras. Esta é mais uma das representações que se encontram entre os testemunhos arqueológicos destas divindades que são anteriores à presença portuguesa, e, inclusive, uma das presenças mais difundidas nas aldeias goesas. Algumas vezes, ainda, a deusa não era representada de forma antropomórfica, como é o caso de Bhaukadevi e de Bhumika, deusa associada aos cemitérios de grupos sudra. Apesar de por vezes se apresentar com as mesmas insígnias de Gajalakshmi, revelando já um processo de sincretismo que, entretanto, se foi desenvolvendo, costumava aparecer sob a forma de uma pedra circular ou de um formigueiro (fig. 11).

A fama de algumas das deusas aldeãs ultrapassava os limites da aldeia, o que indicia a existência de jurisdições simbólicas. Os gancares de Sernabatim, por exemplo, tinham dado um palmar ao pagode de Cantarozadevi, em Benaulim, «por q/ estando hum gancar cativo en birnagua da dita aldeya por se emcomendar ao dito pagode o trouxera dela a dita aldeya»¹⁵⁷. Mas também as aldeias de Vanelim, Orlim, Cavelossim e

¹⁵⁶ Velinkar, 1998, pp. 81-82.

¹⁵⁷ PP, vol. 8, n.º 2, Jul-Dec., 1990, pp. 33-39.

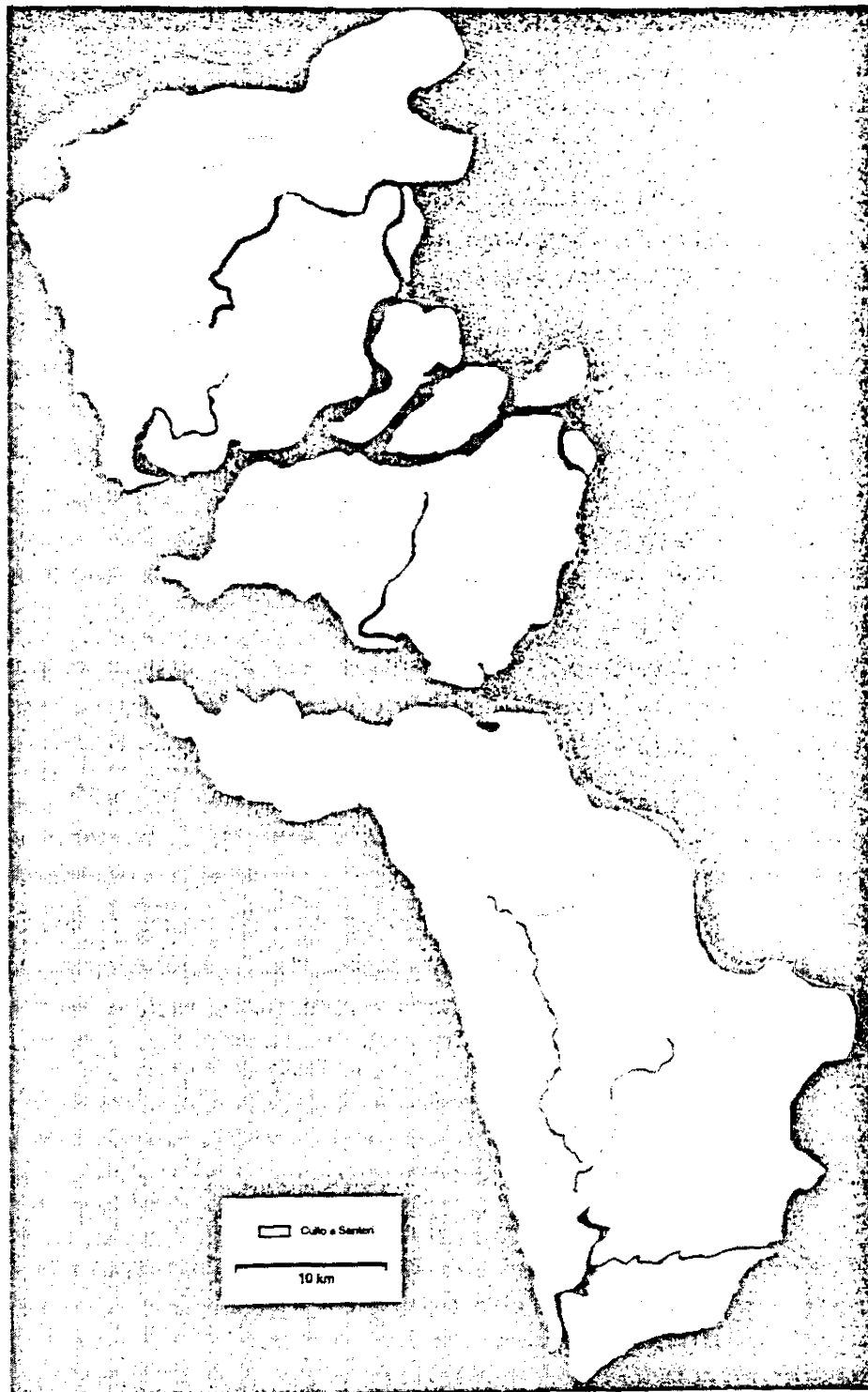


Fig. 11: Culto a Santeri nas Velhas Conquistas

Carmona tinham dado propriedades aos pagodes de Benaulim¹⁵⁸, contribuindo para a sua manutenção, para a realização do culto; traduzindo, provavelmente, a preeminência de Benaulim - a aldeia da seta. Embora essa preeminência tivesse resultado, provavelmente, da ajuda que as populações de Benaulim tinham prestado, em momentos de necessidade, às gentes destas outras aldeias¹⁵⁹, a sua legitimação podia remeter para Parashurama, o herói bramânico que lançara a sua seta na direcção das futuras terras do Concão, a qual caíra, presumidamente, nesse local abençoado, homónimo, de Benaulim.

Ainda no contexto das divindades de sangue e de poder, identificam-se nestes territórios figuras heróicas e guerreiras (casos de Bhairav, Ravalnath, Khetrapall), consideradas, também elas, como guardiãs das comunidades. À semelhança da divindade feminina, também estes heróis e guerreiros podiam intervir directamente na vida dos humanos, participando na destruição dos demónios e de outros inimigos. Apesar de aparecerem frequentemente a cavalo, exibindo uns longos bigodes, por vezes com um aspecto terrível, o seu culto podia também estar associado a representações não antropomórficas: pedras, por exemplo, as quais aparecem como Barazan, árvores, etc.. Com a gradual sanscritização das devoções populares, estes deuses seriam concebidos como associados (filhos, irmãos, parentes, chefes de soldados, como Ravalnath/Rahul) das divindades Siva e Vishnu. Por vezes, manifestavam-se como a sua face mais terrível, casos de Bhairav e de Betall (fig. 12).

Manifestações menores eram os purush, os vir, e outros dev, recordações de homens que tinham deixado uma marca extraordinária nesta ou naquela aldeia. Por exemplo, quando em 1567 os oficiais da coroa portuguesa inventariaram as terras que anteriormente tinham sido concedidas aos templos, foram informados sobre a existência de algumas propriedades que os gancares das referidas aldeias diziam ser propriedade sua - e não dos mesmos. Caso da aldeia de Azossim, em Salcete, onde os gancares afirmavam ter dado uma várzea a um homem que tinha morrido, pelejando por amor à sua aldeia, contra a aldeia de Utorda, bem como a outros homens que tinham morrido na mesma guerra. Segundo estes gancares, essa várzea pertencia à gancaria e não aos templos. O culto prestado a tais homens fizera com que os oficiais portugueses considerassem essas terras como parte das terras doadas aos templos e

158 PP. vol. 8, n° 2, Jul-Dec. 1990, pp. 50-67.

159 Este era um dispositivo comum - a doação de propriedades como recompensa pela ajuda militar, ou outra, prestada em momentos de necessidade.

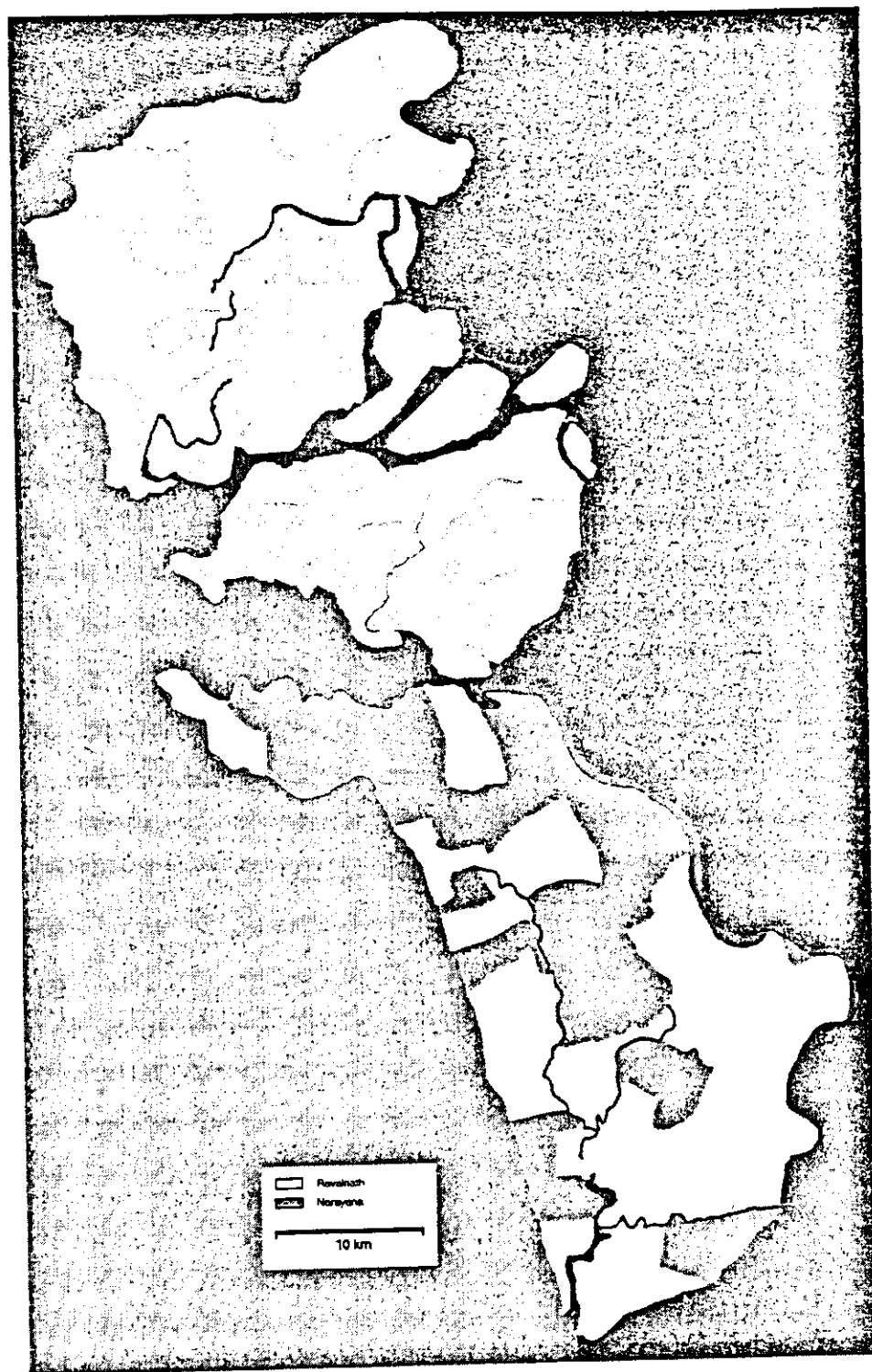


Fig. 12: Duas principais divindades masculinas nas aldeias de Goa

que, por isso mesmo, deviam transitar para o culto cristão. Como já foi referido, uma situação semelhante acontecera na aldeia de Benaulim, na qual tinham sido dadas terras aos descendentes de alguns dos seus habitantes «por razão de morrerem por onra de sua aldeia por pelejarem contra os de margão antigamente» e outro a um Dema Naique por ter morrido na dita guerra¹⁶⁰. Novamente, os portugueses tomariam tais terras como tendo sido doadas por motivos «religiosos». Como os heróis destas duas aldeias, encontram-se mais de 60 referências a divindades deste tipo, entre as 150 aldeias das Velhas Conquistas, podendo algumas aldeias apresentar vários altares a heróis locais - como Carambolim que honrava nada menos do que quatro purush e um gram-purush. É curioso verificar, entretanto, que enquanto a distribuição geográfica de purush e gram-purush é mais ou menos idêntica nos três territórios, os vir, ao invés, são claramente dominantes no território de Salcete. Dever-se-ia tal incidência ao facto de este território ter estado mais exposto a raids militares e estas divindades representarem, sobretudo, heróis deste tipo?

Enfim, tanto a deusa e as suas manifestações como os heróis guerreiros e as suas podiam desempenhar diferentes funções dentro da aldeia. Geralmente considerados gramadevtas (deuses das aldeias) e/ou gruhadevtas (deuses protectores), podiam ser as divindades principais da aldeia. Outras vezes, surgiam sob a forma de divindades associadas, secundárias, vinculadas a uma memória específica daquela aldeia ou, inclusive, de um grupo social dentro da aldeia. Contudo, estes dois pilares da vida religiosa local (e como se pode ver, todo o território se encontra coberto por divindades que se podem integrar nesta categoria) não só iam sendo integrados, incorporados em novos sistemas devocionais, em novas configurações religiosas, como eram complementados por outras divindades menores, num processo constante de sincretismo¹⁶¹. Os naga-s ou os marut-s, por exemplo. Estas últimas divindades estavam geralmente associadas a actos considerados impuros, algumas delas representando, inclusive, humanos que tinham tido um fim terrível, o qual os colocava num estado liminar, na fronteira da própria transcendência. Apesar desta diversidade, o culto a estas divindades, podia processar-se no contexto de determinadas «vias religiosas», muitas das quais remontavam ao período medieval¹⁶².

160 PP, vol.8, nº 2, Jul-Dec. 1990, pp. 50-67); PP. vol. 9, nº 2, Jul-Dec. 1991, pp. 22-29.

161 Uma análise sobre os sincretismos femininos encontra-se num recente artigo de Pratima Kamat (2001, pp. 3-31). Sobre devoções à deusa no estado de Karnataka, vizinho do estado de Goa (e ainda que os próprios autores assinalem a enorme diversidade de práticas e representações, supõe-se, apesar de tudo, alguma continuidade), veja-se, Assayag, 1992, e Tarabout & Assayag, 1999.

162 Sen, 1974, *passim*.

Entre as mais importantes configurações religiosas e devocionais que se implantaram nestes territórios, encontra-se a seita Nath. Possivelmente originária em Bengala, a seita Nath ter-se-ia difundido pelo Maharastra durante o século XII, e a partir dessa altura, também, no Concão, via Goraknath, um dos seus principais sacerdotes, os seus nove principais discípulos, e oitenta e quatro siddhas¹⁶³. Em traços gerais, esta seita propunha um caminho que permitia alcançar a libertação do karma, recorrendo a diferentes formas de yoga. O crente era obrigatoriamente iniciado e orientado por um guru – com quem mantinha diálogos intermináveis -, e esta era a única forma de alcançar o estado de purificação, já que, ao contrário dos outros seres humanos, o guru era um dos poucos entes puros e clarividentes. Tanto o guru quanto alguns dos crentes acabavam por se tornar virtuosos em práticas mágicas, bem como no controlo das actividades corporais. Nesse aspecto, a seita Nath não se diferenciava de muitas outras seitas, nomeadamente do esoterismo tântrico, budista e xivaíta, onde também se recorria ao yoga como método de libertação e de fusão com o indefinido. Estas últimas podiam estar associadas aos cultos Shakti, nos quais a energia divina do homem apenas era activada através da união com a mulher, tese essa que sustentaria novas formas devocionais, muitas das quais associadas a rituais orgíacos, violentos, de sangue e de magia. A presença de Gopinath como divindade da aldeia de Cortalim (em Salcete) e de Nachinola (em Bardez), sugere a existência de rituais semelhantes nestes lugares. Gopinath fazia parte do culto do Krishna erótico, dos seus amores adolescentes com as Gopi, amores esses que representavam a própria fusão que a alma humana procurava na imensidão divina. Tema recriado pela seita Bhagavat, foi uma via privilegiada pelo vaishnavismo, a qual tinha paralelo com alguns temas do universo nath. Os altares naganath, ao invés, aproximavam-se da dimensão mais sombria do universo xivaíta. Mas em mais do que novos templos, este culto manifestava-se em espaços devocionais de tradição muito antiga - as caves -, as quais serviam de residência aos seus sacerdotes. No território de Salcete, Bardez e Tiswadi encontram-se pelo menos quatro caves que terão estado associadas a este culto: a cave de Dívar, não longe do templo de Saptakoteshwar, a cave de Pilar, junto à antiga Gopakapattana e ao templo de Goveshwar, de Aquem, perto dos templos de Matsyendranath e de Gorakhnath, e, por fim, a cave de Malanguinim, nas proximidades da aldeia de Cuncolim e do seu templo a Siddhanath. Na cave de Pilar

¹⁶³ Muitos destes discípulos e siddhas seriam elevados à categoria de divindades nas aldeias de Goa, casos de Gorakh, Bhavnath, Bhutanaht, Chandrenath, Chourungo, Mallnath, Gopinath, Hemanath, Siddnath, Jogue Balgondar, Loknath, entre outros.

encontraram-se representações de naga-s (defronte ao espaço onde se situaria o leito do guru), uma imagem de Ganesh, e instrumentos possivelmente associados a rituais shakta. Junto a esta mesma cave foram descobertas esculturas de Kali e de Bhairav, manifestações demoníacas dos deuses de sangue e de poder, testemunhos que indiciam a articulação desta via com cultos pré-existentes¹⁶⁴.

Acompanhava este culto, um discurso social específico: o culto Nath dizia-se aberto a todos os grupos sociais, o que conferia às suas propostas uma ainda maior capacidade de atracção e de implantação local, sobretudo entre os grupos que se sentiam desamparados pela roda da fortuna. Por fim, as dimensões devocional, sacrificial e social nath foram complementadas por uma produção discursiva. Tratados teológicos (os escritos de Gorakhnath, por exemplo) e outras peças devocionais que tiveram grande importância, também, na vida goesa - como o comprova, já no século XVII, o *Christa Purana* do missionário jesuíta Thomas Stephens, texto claramente inspirado no estilo do *Dnyaneshvari* do guru Dnyandev, do século XIII - são associados, precisamente, a este culto.

Não se pode contar, ainda, com estudos aprofundados sobre as origens, as características e os mecanismos de difusão deste culto nos territórios de Salcete, Bardez e Tiswadi, que permitam explicar, por exemplo, a sua presença massiva em todos estes lugares, à excepção do sul de Salcete, onde se encontra apenas um altar nath. Do mesmo modo, não é ainda claro o modo como este culto se relaciona com as devoções pré-existentes, se apenas integra e se apropria de algumas das suas divindades, às quais sobrepõe uma nova forma devocional, se os seus gurus traziam, ao invés, novas divindades, as quais teriam de negociar o próprio espaço de culto. Não é clara, por fim, a sua articulação com o processo de sanscritização que estava a ter lugar precisamente na mesma época, evidenciado na presença crescente de devotos smartas e adves (xivaítas) e de bhagavats e ubes (vishnuítas). E quem eram as camadas populacionais associadas a uns e a outros cultos? Quem eram os seus sacerdotes? De onde vinham? Como é que se articulavam, então, com os sacerdotes brâmanes, cuja presença crescente nestes lugares constitui, também, um dos seus traços mais estruturantes?

É que apesar de continuar por resolver a cronologia das migrações bramânicas e o modo como estes grupos se estabeleceram e se relacionaram com as populações

¹⁶⁴ Mitragotri, 1999, pp. 237-244.

previamente estabelecidas nos territórios de Goa, a sua presença preeminente no início do século XVI é incontestável¹⁶⁵.

Tal presença - e a associação ao poder político que ela parece indiciar - também terá resultado numa reordenação religiosa, já que, pelo menos tendencialmente, os templos bramânicos recebiam mais oferendas do que aqueles que o não eram, o que potenciava o poder destes grupos no interior das aldeias com templos deste tipo, mas também num contexto geográfico mais vasto. Por um processo natural, as divindades reconhecidas como bramânicas passaram a ser, em muitos lugares, embora não em todos, as divindades principais. Por outro lado, processou-se uma sistematização e integração da multiplicidade devocional local, a qual obedecia a alguns princípios estruturantes, num esquema de ordenação e de explicação do mundo que, doravante, procurava impôr-se como a explicação dominante. Se esse processo parece ter sido relativamente pacífico em relação às divindades de sangue e de poder, muitas das quais reapareceram como expressão de divindades bramânicas - o que confinava aos limites das aldeias os poderes que lhes estavam atribuídos¹⁶⁶ - é menos acessível, a relação estabelecida com o culto Nath e as suas divindades, cujos sacerdotes não eram brâmanes.

Esta dinâmica que traduz a constante transformação da vida local antes do século XVI, a chegada de novos grupos com novas divindades e expressões rituais (e entre estes contavam-se, ainda, grupos muçulmanos), a negociação de posições, ter-se-á cristalizado, por fim, num sistema devocional com estas e aquelas precedências que, em cada aldeia, emulava a sua própria história social, ao mesmo tempo que a construía e a completava.

Ilustrativo é o caso da aldeia de Chandor, em Salcete. Por muitos identificada com a lendária Chandrapur, a aldeia apresentava, no século XVI, uma só divindade (apesar de, ainda hoje, nela se encontrarem valiosos vestígios de diversos templos anteriores e das devoções que lhes estavam associadas, caso das míticas saptamatrikas) E a quem era dedicado este templo? Nada mais e nada menos do que a Basava (Bassavaraj), fundador no Decão da seita shaivita dos Lingaitas, no século XII, seita que se definia pela sua oposição aos brâmanes, apesar de incorporar, na dimensão ritual, temas bramânicos (eram vegetarianos, os seus iogues eram enterrados de pé, seguiam o ideal

¹⁶⁵ Veja-se Cunha, 1881; Conlon, 1977; Feio, 1979; Mitragotri, 1999.

¹⁶⁶ Fuller, 1992, p. 39.

dos sannyasi)¹⁶⁷. Como e porque razão é que a população desta aldeia adoptou este culto, não se sabe. Mas é conhecido o facto de esta ser uma aldeia dominada por famílias «chorodos» e de ter sido uma localidade com um passado preeminente anterior às próprias migrações bramânicas. Nesse sentido, era bem possível que as opções religiosas das suas elites encerrassem, também, opções políticas, tomadas de posição a um nível regional, no contexto da inevitável sanscritização.

Só depois de compreender os ritmos de recepção e de implantação popular das divindades bramânicas e das ideologias que as sustentavam é que se torna possível obter uma imagem mais dinâmica de todo este processo. Na sua origem, este é um processo iniciado *de cima para baixo*, a partir dos centros do poder político. Embora remontem aos séculos IV a VI, as primeiras referências a cultos vishnuítas e xivaítas, reveladas na presença de nomes próprios que invocavam alguns dos seus deuses, terá sido sob o domínio kadamba que se tornaria frequente a invocação a divindades e temas dos universos védico-bramânicos. Assim, numa inscrição do tempo de Jayakeshi I ¹⁶⁸, cuja invocação inicial é a Vishnu, na incarnação de Varãha, o porco-espinho¹⁶⁹, refere-se Shastadeva II como tendo dado - note-se - novos significados às velhas interpretações dos Puranas, como tendo professado o ascetismo. Numa outra inscrição, agora do século XIII, cuja invocação é a Siva, são também muitas as referências ao ideal bramânico. Os domínios kadamba são apresentados como terras povoadas de pessoas caridosas, honradas de diversas maneiras, mas também com florestas famosas onde se faziam penitências. Aí se referia um Sivasakti, imperador da religião, ornamento da terra, versado em todo o conhecimento, condutor das condutas, vitorioso sobre Smara e Kantu (duas manifestações de Kama, o deus do amor e da paixão), e a seu filho, o santo Chandrabushana, sacerdote de Gramesvara de Manigundage, mentor de Jayakeshi III. A ele teriam sido feitas grandes honras e ofertas (nesta inscrição são referidas pelo menos 15 doações entre terras, rendimentos, e outras, da parte de privados, comunidades, corporações), assim como adiantamentos e empréstimos feitos por homens caridosos. Nesta mesma inscrição refere-se, por fim, a obrigação dos brâmanes de Manigundage serem sustentados por doações locais¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Biarreau, 1981, p. 120; Daniélou, 1992, p. 290.

¹⁶⁸ Recorre-se à transcrição e à tradução em inglês desta inscrição - como das outras, aliás, que são referidas neste capítulo - que se encontra em Moraes, 1990, pp. 397-400.

¹⁶⁹ Este mito aparece em inúmeros textos clássicos, desde *Vedas* a *Puranas* aos poemas épicos. Sucintamente pode dizer-se que ele representa o modelo do que tem poder para restabelecer e reorganizar a ordem (Daniélou, 1992, p. 257).

¹⁷⁰ Moraes, 1990, pp. 413-417.

Numa outra inscrição do tempo do mesmo rei, faz-se um grande elogio aos brâmanes daquele reino para anunciar, por fim, que o rei era um ardente devoto de Siva, na sua manifestação Saptakoteshwar¹⁷¹. Tais discursos e tais doações feitas pelos poderes centrais - embora nem sempre se reduzissem a este, pois podiam ser doações feitas por privados e por corporações -, não deixam margem para dúvidas acerca da aliança que, a partir de determinado momento, se estabeleceu entre a realeza e os grupos bramânicos nos territórios goeses, bem como sobre o poder desses grupos que, doravante, se podiam auto-sustentar e reproduzir sem estarem dependentes das doações quotidianas de alimentos que outros sujeitos podiam/deviam fazer¹⁷².

Saliente-se, por enquanto, a predominância da protecção a divindades xivaítas sugerida pelos conteúdos destas inscrições. Bom exemplo disso é a forma assumida pelo patrocínio religioso durante o reinado de Permadi Sivachitta (1147-1187). A fundação do importante templo Saptakoteshwar, na ilha de Divar, é deste reinado¹⁷³, e é também desta altura a fundação da aghara de Degave, por Kamaladevi, sua esposa¹⁷⁴. No documento da doação, publicado por G. M. Moraes, surgem como divindades protegidas pela rainha, Koteshwar, Kamalanarayana e MahaLaksmi, assim como os seus botos¹⁷⁵.

Contudo, o próprio irmão de Permadi, e seu sucessor, apresentava-se como Vishnuchitta. Também Narayana, o refúgio universal, e segunda imagem de Vishnu, frequentemente associado a Lakshmi na forma de Maha-Lakshmi, aparece com frequência na documentação deste período (sendo, como se viu, a principal divindade masculina de Salcete). E para além de Narayana, outras imagens e avatares de Vishnu,

¹⁷¹ Moraes, 1990, pp. 423-427, 471-474.

¹⁷² Cf. Das, 1982, p. 149.

¹⁷³ Divindade que era originária de Karnataka, correspondendo a Elakotimahadev, deus das comunidades pastorais, é associada a Siva. Siva perguntara aos sete sábios que estavam em Dívar qual a razão por que faziam penitência por sete crores de anos, ao que estes tinham respondido que o faziam para que Siva ficasse naquele lugar, ao que este acederia.

¹⁷⁴ A aghara era uma comunidade bramânica, usualmente fundada por um rei, embora nem sempre assim acontecesse. A administração da aghara dependia dos mahajans, ou líderes da comunidade, os quais podiam oscilar entre 200 a 400, dependendo da dimensão da instituição. Os mahajans tratavam de todos os assuntos referentes a aghara, e quando uma aldeia era totalmente ocupada por brâmanes, de toda a aldeia (Moraes, 1990, p. 290).

¹⁷⁵ Sabe-se que a terra doada por Kamaladevi a Narasimha seria vendida pelos seus descendentes a Chandrabushana, o qual, por sua vez, era descrito como o maior dos sábios do reino Kadamba. (Moraes, 1990, p. 290). Na realidade, mesmo na vizinhança do templo de Saptakoteshwar se celebrava o aniversário de Krishna, e os seus devotos acreditam que nesse dia, o rio Khandepar, afluente do Mandovi, se transforma no Pancha-Ganga (Mitravotri, 2000, pp. 159-162).

como Madhava, o senhor do saber, Govinda, o salvador da terra, Trivikrama, o conquistador dos três mundos, Vaman, o anão digno de louvor, Damodhara, o controlado, Purusharama, o melhor dos homens, Nrisimha, o homem leão, e Varaha, eram frequentemente invocados no preâmbulo dos documentos kadamba, os quais revelavam a combinação de elementos xivaítas e vishnuítas. Recorde-se que os imperadores Chalukya, de quem os Kadamba eram feudatários, eram maioritariamente vishnuítas, preeminência que terá tido ressonância, decente, entre estas escolhas dos Kadamba.

Talvez não já seja necessário referir outros testemunhos arqueológicos e arquitectónicos de templos bramânicos construídos por estes reis, casos do templo e tirtha a Mahlsa¹⁷⁶, em Vernã, o thadagem de Utordá, do templo a Dhamodhara¹⁷⁷ e a correspondente math de Margão, construídos em pedra e abobadados, segundo testemunhos quinhentistas¹⁷⁸. Também o templo a Kamakshi - uma das esposas de Siva¹⁷⁹ -, na aldeia da Raia, terá sido construído já no tempo de Jayakeshi I, altura em que os contactos com os Cholas de Tamil se intensificaram. É que o centro devocional da deusa Kamakshi situava-se em Kanchipuram, e da comunicação entre os impérios Chalukya e Chola pode ter resultado a importação desta divindade; ou, alternativamente, ela tinha sido transportada por grupos originários daqueles lugares que tinham emigrado para as terras de Goa. Brahmapuris e agrapharas, fundações da máxima importância por constituírem, localmente, centros de produção e de difusão de saberes bramânicos, situavam-se nas imediações de tais templos. É certa, aliás, a fundação, em 1107, de uma brahmapuri junto à antiga Gopakapattana, à qual se refere a descrição reproduzida por José Nicolau Fonseca. Nela se diz que somente de olhar para ela, eram destruídos os pecados de uma vida anterior, e que nesse lugar havia

¹⁷⁶ Mahlsa era uma deusa associada, também ela, à morte. O seu culto era originário de Karnataka, e terá sido sanscritizada com as migrações bramânicas. Tem aspectos similares aos de Chamunda e ao da grande deusa, em geral - como estas, também Mahlsa derrota o demónio e exhibe na mão direita a sua cabeça. Além disso, Mahlsa tinha o poder de se transformar quando quisesse, aparecendo de forma diferente consoante as horas do dia. Podia estar associada a grupos smartas ou dvaitas.

¹⁷⁷ Em relação a este templo, e as razões da sua fundação, existem diversas versões. Por um lado, Damodhara era Vishnu, e faz todo o sentido ser este o fundamento do templo, até por na mesma aldeia existirem templos a Narayana e por os seus gancares serem predominantemente vishnuítas. Por outro, corria uma lenda segundo a qual Damodhar seria, ao invés, um jovem local a quem a morte arrebatara demasiado cedo, cujo espírito atormentava, desde então, os habitantes de Margão. A construção do templo e a performance de sacrifícios teriam como objectivo acalmar o demónio - em vez de louvar a divindade, como seria o caso se Damodhar fosse, ao invés, uma imagem de Vishnu.

¹⁷⁸ Andrada, 1976, p. 611 (reproduzindo, porém, informação contida em Gaspar Correia).

¹⁷⁹ Daniélou (1992, p. 407) identifica Kamakshi como esposa de Siva, expoente do erotismo, a deusa dos olhos lúgubres.

«muitos Brâmanes conhecedores dos Vedas e dos Vedangas», «devotos dos seis Karmas e que controlam as suas paixões por meio de mantras, ervas, penitências e yoga»¹⁸⁰. Típica descrição bramânica, este discurso inclui, já, a maior parte dos tópicos constitutivos daquele universo referencial: a libertação do pecado através do banho purificador, a sua associação a um espaço em concreto, associação deste espaço e de tais faculdades aos sacerdotes brâmanes. Territorializando o bramanismo em Goa, associando-o a determinados espaços, entranhando-o nos seus rios, conferindo novos sentidos à paisagem.

Embora permitam identificar, a partir de determinada altura, uma hierarquia de divindades no vértice da qual se encontravam as divindades principais das aldeias mais poderosas, os exemplos aqui referidos são elucidativos da complexidade da configuração devocional local. Mesmo assim, é de notar que entre os sete principais templos de Goa¹⁸¹ - todos eles devasthanas -, seis situavam-se em seis das principais aldeias de Salcete, e um deles, o de Naroá, em Dívar. Fundado sob o domínio kadamba, o templo de Saptakoteshwar seria destruído pelas forças muçulmanas e refundado no início da dominação Vijayanagara, pelo general Madhava Mantri. Esta refundação estimularia, uma vez mais, a formalização da preeminência bramânica. Data do ano da refundação uma sugestiva sasana encontrada em Naroa, povoação de Divar onde se situava o referido templo, a qual testemunha o evento. Tal como acontecera com a fundação da brahmapuri de 1107, esta sasana explicita alguns dos discursos que estiveram associados ao processo de bramanização dos territórios de Salcete, Tiswadi e Salcete. A protecção aos brâmanes era exaltada, mais ainda do que as doações. Esta protecção podia manifestar-se, por exemplo, na libertação de uma vaca, de uma mulher brâmane em situação de escravidão, de um brâmane em vias de ser morto. Mas podia manifestar-se, também, no respeito sagrado pela terra doada aos brâmanes, a qual «não deve ser tributada»¹⁸². Este magnífico texto actualiza aqueles que eram os quatro privilégios que os brâmanes reivindicavam para si: archã (veneração), dãna (oferendas, doações), ajyeyatã (protecção, libertação da opressão) e abadhyãta (imunidade à pena capital)¹⁸³, possivelmente evidenciada no enunciado que louvava «todo aquele que libertar...um Brâmane de ser morto». Privilégios

¹⁸⁰ Sûta Sanhita, cap. 16, tradução minha a partir de Fonseca, 1878, p. 119.

¹⁸¹ Saptakoteshwar, em Divar; Mahalsa, em Vernã; Mangesh, em Cortalim; Shantadurga, em Quelossim; Ramesh, em Loutulim; Damodhara, em Margão; Narasimha, em Sancoale; Kamakshi, na Raia (in Mitragotri, 1999).

¹⁸² Heras, 1932, p. 30.

¹⁸³ Cf. Majumdar, 1994, . 145.

reivindicados nos finais do século XIV. Mas até que ponto é que eram reconhecidos como legítimos nessa época e em períodos posteriores? Quem é que os considerava justificados?

Naturalmente, o apoio concedido pelo poder político aos grupos bramânicos que reivindicavam estas preeminências, potenciava a difusão, o impacto, a implantação das concepções religiosas e político-sociais que estes grupos veiculavam, e que, sabe-se, circulavam em manuscritos¹⁸⁴. Embora grande parte destes textos tenha sido destruída quando das campanhas de demolição dos templos (e desconhece-se, por exemplo, a existência de *sutras* locais coetâneos à chegada dos portugueses, nos quais se descreveria a ordem ritual), alguns deles foram salvos dessa barbárie, tendo até sido copiados pelos religiosos, encontrando-se algumas destas cópias em variados arquivos portugueses. Olivinho Gomes transcreveu e publicou recentemente alguns deles - caso de uma versão local do *Ramayana*, a qual refez a fauna e a flora do cenário dos acontecimentos em função das espécies que existiam em Goa, por exemplo. Localizando-o. Incluindo episódios nos quais Rama viajara até aqueles lugares. Depois, os próprios textos portugueses e não só, quinhentistas e seiscentistas, principalmente aqueles que foram produzidos no contexto missionário, dão indicações sobre os tópicos religiosos que circulavam na época. Apesar do cuidado com que estes últimos devem ser abordados, já que eles resultam da interpretação feita por religiosos com referências totalmente diferentes, eles não deixam de constituir, ainda assim, uma fonte incontornável para quem deseja recuperar as malhas que entreteciam o tecido religioso local¹⁸⁵.

Apesar de se saber que poucas milhas a norte, a espiritualidade bhakti tinha grande difusão¹⁸⁶, é através deles que se pode aferir o impacto que os sistemas propostos por Sankaracharya e por Madhvacharya terão tido nestes territórios. O primeiro integrava a multiplicidade de crenças devocionais no sistema bramânico, negando a realidade das coisas enquanto entes separados (a realidade seria mera ilusão), proclamando a fusão entre homem e deus (monismo filosófico) - ao que correspondia um método ascético que permitia controlar as paixões humanas e aceder, por essa via, a fragmentos da realidade. O segundo sistema construía-se, ao invés, a partir da dicotomia entre sujeito

¹⁸⁴ Thapar, 1990, p. 304; Vasantamadhava, 1988; Gomes, 1999, p. 52.

¹⁸⁵ Desde o Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, até o Arquivo Distrital de Braga, ao Arquivo Distrital de Évora (Gomes, 1999, pp. 52-53).

¹⁸⁶ Gordon, 1993, pp. 18 e ss.

e divindade, típica do culto devocional a Siva e a Vishnu (os cultos pashupata e bhagavata) propondo, para a superar, um método baseado no amor à divindade (politicamente, a esta última doutrina corresponderia a imagem de um rei protector e conservador)¹⁸⁷, pressupondo uma relação de reciprocidade. Madhavacharya, discípulo de Rāmānuja e impulsor do bhakti, subordinava o sacrifício (um dos pilares da religião védica) à devoção e ao amor à divindade. De acordo com o culto bhakti do qual é um dos grandes propulsores, a salvação era acessível a todos os homens, apesar de se viver a era da Kaliyuga (época de degradação que obrigara à reencarnação sucessiva de Purush, com o objectivo de salvar o mundo)¹⁸⁸. No Vishnupurana apelava-se, pois, à esperança, anunciando a salvação para todos aqueles que invocassem a graça de Vishnu e cumprissem o seu svadharma¹⁸⁹. Aí se incluíam, por exemplo, mulheres e sudras, ausentes das vias propostas pelo bramanismo sacrificial tradicional. Não surpreende, pois, que expressão desta última tendência tenha sido a multiplicação de hinos devocionais a estas divindades, formulados, na sua maioria, por membros de grupos mais desfavorecidos. Mesmo assim – e como salienta Bayly – dificilmente se poderia dizer que estes movimentos defendiam para uma efectiva dissolução da hierarquia¹⁹⁰.

Em poucas palavras - em Goa verificava-se a presença geográfica dominante das divindades de sangue e de poder, as quais se integravam em sistemas mais complexos, caso do culto nath e dos cultos xivaítas e vishnuítas, os quais podiam privilegiar dimensões rituais maioritariamente sacrificiais ou devocionais. É certo que esta verificação não resolve o problema de base¹⁹¹: a inferência de uma imaginação religiosa e de práticas rituais partilhadas pela maioria dos residentes destes territórios, no início do século XVI, opinião generalizada entre os agentes políticos portugueses. Recordo as palavras de Francisco Pais, oficial da administração portuguesa nos finais daquele século, e a propósito das similitudes culturais que se verificavam nestes territórios, pelo menos entre as suas elites: «estes gancares de Salçete guardão quasi em tudo os uzos, e custumes que guardão os da ylha de Goa»¹⁹². Será que esta

187 Pelo menos encontramos, no século XVI vários gurus com os nomes de Sankara e de Madhava; v. tb., Pereira, 1940, I, pp. 174-178.

188 Como se vê, subjaz a esta ideologia, especialmente vishnuíta, um princípio de providencialismo divino.

189 Biarreau, 1982, p. 140.

190 Bayly, 1999, pp. 46-49.

191 Sobre os testemunhos arqueológicos, vide, sobretudo, Mitragotri, 1999; Gune, 1965; Gune, ; quanto aos testemunhos documentais, considerem-se Moraes, 1990; e principalmente, Gomes, 2000.

192 Pissurlencar, 1952, p. 100; Velinkar, 1998, pp. 83-84.

similitude em termos de imaginação, de práticas rituais, de «uzos, e costumes» revela a existência de um hinduísmo *avant la lettre*, hipótese colocada, aliás, por David Lorenzen, mas também, e de certa forma, por Sanjay Subrahmanyam?¹⁹³

Estas perguntas introduzem os problemas que serão discutidos nas poucas páginas que completam este capítulo. Depois de se ter desenhado uma primeira imagem da distribuição e implantação territorial de divindades e de cultos, importa agora saber qual era a relação entre esta distribuição e a organização social local, ou seja, como é que o panteão de divindades a traduzia/emulava. Aproximando os equilíbrios sociais, ainda mais a objectiva da vida quotidiana destas populações, procurar-se-á saber como é que, numa aldeia, as diversas divindades se relacionavam entre si. As divindades sanscríticas¹⁹⁴ (como Mahadev, Narayana, Maha-Lakshmi) com as que o não eram (como Ravalnath e Santeri).

*

* *

A ausência de bibliografia específica sobre a vida social e religiosa local anterior à chegada dos portugueses - se se exceptuar uma mão cheia de estudos de qualidade e interesse desigual - limita os objectivos desta tentativa, já que se torna muito difícil reconstituir a realidade institucional no interior da aldeia e o modo como os seus agentes a formulavam e se moviam no seu interior. Para além de algumas conjecturas sobre os grupos de crentes - e de crentes de quê? -, sobre os sacerdotes - não-brâmanes e brâmanes -, os templos a que estavam associados, as articulações entre estes, as conexões entre crentes e sacerdotes (e que poderes é que eram exercidos entre uns e outros, de uns sobre outros), as modalidades de implantação e recepção dos modelos veiculados, pouco mais se torna legítimo fazer. Se os tratados dão acesso a alguns destes modelos, e mesmo a este respeito não se dispõe de elementos sobre a circulação de que versões de que tratados, eles não descrevem as modalidades de apropriação destas propostas, o sentido local das mesmas. Apesar de todas estas dificuldades e dos riscos inerentes a uma reconstituição baseada em tantas lacunas, torna-se incontornável, ainda assim, levantar alguns problemas.

193 Cf. Lorenzen, 1999, *passim*; Subrahmanyam, 2001, p. 27; ver, ainda, e para uma visão geral sobre a historiografia sobre estas questões Gyan Prakash, 1994, *passim*.

194 Utiliza-se o conceito tal como ele surge em Christopher Fuller, 1987, *passim*.

Do que foi referido nas páginas anteriores, parece poder deduzir-se que houve dois grupos sociais directamente comprometidos com os processos políticos que foram ocorrendo naqueles lugares: os que se designavam por brâmanes e os charodos. Entre ambos, os brâmanes tinham alcançado aparentemente, maior preeminência simbólica. Em conformidade com este entranhamento, verificou-se que muitos dos testemunhos arqueológicos e documentais sobre as vivências religiosas daqueles períodos referem-se à sua eminência - o que induziu, com demasiada frequência, pressupôr-lhes uma implantação e aceitação social maior do que terão tido em períodos mais remotos¹⁹⁵. A essa preeminência estava associada o usufruto de terras (das terras dadas aos templos e às divindades) que os sacerdotes «arrendavam de per sy, e arrecadavam os rendimentos, e os despendião no serviço da religião»¹⁹⁶, o que estabelecia, de imediato, uma articulação entre a vida religiosa e a vida económica e social da aldeia, até pelos grupos envolvidos em todo este processo (doação de terras, usufruto, arrendamento, trabalho).

No coração da aldeia, os templos constituíam os centros da vida religiosa. Mas uma aldeia podia apresentar mais do que um templo, embora nem todos tivessem a mesma importância e dimensão. Eram devasthanas, os grandes templos (como o de Saptakoteshwar, de Divar, o de Mhalsa, em Vernã, o de Damodhara, em Margão, o de Maha-Lakshmi, em Colva), deullas, os templos de tamanho médio (como o templo a), e deulli, os pequenos templos (e nesta categoria incluía-se uma larga maioria)¹⁹⁷. Contudo, nem todas as aldeias tinham templos dos três tipos, sendo mais frequentes os templos de dimensão média e pequena. E embora nem sempre correspondesse o estatuto religioso ao estatuto político da aldeia, a verdade é que, tendencialmente, verificava-se uma homologia entre os dois níveis. As aldeias que tinham devasthanas eram quase sempre representadas no conselho local que reunia as principais aldeias de uma taluka. E se Naroa não constava da assembleia de Tiswadi, por exemplo, já Vernã, Margão e Colva faziam parte das doze aldeias principais de Salcete. Daqui não se pode deduzir, porém, que os templos mais importantes eram de origem bramânica, caso do templo a Mhalsa, em Vernã, e a Damodhara, em Margão. Se se aceitar que a

¹⁹⁵ Esta é, talvez, das maiores ironias que as fontes históricas nos proporcionam: quem teve acesso a dispositivos mais perenes na tarefa de fixação da memória, quem tem vontade em cristalizar uma memória histórica, torna-se, por inerência, um protagonista da história escrita pelo historiador (mesmo que nunca tivesse chegado a lê-lo). Veja-se, a esse propósito, Bayly, 1999. Cap. 2.

¹⁹⁶ APO, F 5, I, p. 170, n. a.

¹⁹⁷ Velinkar, 1998, pp. 77-78.

origem deste último está na lenda que lembra a triste história do jovem e futuro dessai Damodhar, morto pelos rivais de seu pai, também este templo teria tido início num evento local, sendo-lhe imposta, depois, uma estrutura sanscritizada. Por fim, a importância variável destes templos estava frequentemente associada a uma conjuntura específica de patrocínio real, o qual instituíra uma diferença exponencial no que dizia respeito aos rendimentos destas instituições e, por isso mesmo, nos serviços que eles eram capazes de realizar.

É provável que as expectativas criadas em torno aos serviços que os sacerdotes do templo podiam executar, desde os rituais domésticos (por ocasião do nascimento, a imposição da linha aos seus filhos, a celebração dos casamentos, a propiciação dos antepassados), aos rituais públicos (a propiciação dos deuses em alturas de doença, fome, epidemias, as comemorações de vitória, os sacrifícios), fossem, também elas, diferenciadas¹⁹⁸. Determinados actos rituais, directamente relacionados com o universo sanscítico, eram essenciais para a *apresentação* social de alguns grupos, nomeadamente aqueles que vinculavam a sua qualidade social ao esquema das quatro varnas. De modo a cumprirem as obrigações rituais que estavam associadas a tal *status*, e a serem reconhecidos como membros de uma determinada categoria social, estes grupos dependiam da sanção e dos serviços prestados pelos sacerdotes brâmanes, intérpretes privilegiados deste discurso. A *manutenção da posição* estava articulada com os actos religiosos praticados por algumas camadas da sociedade local. E é também neste sentido que se pode considerar a articulação entre ciclo ritual e ciclo de vida e a importância conferida ao ritual da imposição da linha e ao matrimónio (rituais que, sendo domésticos, tinham uma dimensão social explícita), bem como a todos os rituais marcadamente privados (a alimentação, a comensalidade, as devoções de casa). E a importância que se conferia aos rituais da morte, de natureza semi-privada, semi-pública.

É improvável, porém, que as mesmas expectativas constituíssem o universo religioso dos grupos mais desfavorecidos. Se se excluirmos as famílias ou grupos que tinham uma estratégia de ascensão social e que, por isso mesmo, se procuravam apropriar dos atributos e das insígnias dos grupos mais bem posicionados, a maioria dos grupos que constituíam a sociedade local estava mais preocupada com aspectos directamente

¹⁹⁸ Puja - ofertas e serviços à divindade. As ofertas de comida designam-se por naivedya, enquanto o retorno dessa oferta é o conhecido prasad, símbolo material do poder e da graça da divindade. Além de comida, o prasad pode constar de tirtha (água sagrada), cinzas sagradas de Siva (vibhuti) e kunkuma da deusa (pó vermelho), ficando a comida (vegetariana) para o sacerdote.

relacionados com a sua subsistência, e é dessa forma que se deve entender a centralidade da articulação entre o ciclo de vida e o ciclo agrícola. Embora os temas do sofrimento e da saúde - e da cura - fossem transversais, é provável que a subsistência alimentar polarizasse o universo religioso dos grupos mais desfavorecidos¹⁹⁹.

Quer isto dizer que numa mesma aldeia podiam conviver formas da experiência religiosa (e percepções do fenómeno religioso) bem distintas, embora muitas das suas manifestações se sobrepussem. O universo bramânico (o qual tinha como referente último os Vedas, mas que actualizava a sua expressão tal como ela era tematizada nos Épicos e nos Puranas mais recentes) pretendia articular de um modo linear a ordem do sagrado (sacrificial e devocional) com a ordem social. E embora não se possa homologar a divisão religiosa às divisões sociais existentes, a verdade é que os grupos que professavam cultos bramânicos eram, em geral, os grupos socialmente mais bem posicionados. Da mesma forma que o universo ritual bramânico procurava sedimentar a ordem social, o universo não-bramânico procurava explicar a mesma ordem social, transferindo, por exemplo, alguns dos conflitos sociais para o campo ritual, no qual se podiam verificar resoluções distintas (e simbólicas) da mesma.

A coexistência de ambos os universos tinha uma expressão visível na organização do espaço do templo; mas também tinha uma expressão visível no estatuto dos próprios sacerdotes (botos, jocins ou grous). As relações que se mantinham com estes dependiam daquilo que eles *representavam* para estes ou para aqueles crentes. Por exemplo, as elites de uma aldeia faziam grandes ofertas a um determinado templo para que os seus sacerdotes executassem os rituais de devoção e de propiciação que estavam associados à sua grandeza, e, quando necessário, os rituais de sacrifício que permitiam serenar a ira da divindade. Por vezes, estes sacrifícios implicavam novas ofertas, novas doações, as quais, através da mediação do sacerdote (o qual executava a oferenda ou o sacrifício), eram a única garantia do retorno divino (prasad)²⁰⁰, simbolizado na comida ou nos elementos que o sacerdote, depois do sacrifício executado, oferecia ao crente. Era neste contexto que Anta Naique dava, cada 2ª feira,

¹⁹⁹ Ludden, 1999, pp. 70 e 71.

²⁰⁰ Nos templos bramânicos, o bali é constituído, normalmente, por arroz cozido. Mesmo quando este arroz é oferecido como representação de um sacrifício animal, tal deve-se não pela inexistência do animal, mas pela impossibilidade de sacrificar um animal num templo sanscítico. Nesses templos, as divindades guardiãs, mesmo se não sanscíticas, eram tratadas da mesma forma que as divindades principais (Fuller, 1988, pp. 29-33). Algo de

1 medida de arroz para os templos de Carmona, «por devação»²⁰¹, para que aí, provavelmente, se realizasse o puja. Todavia, nem todos os membros de uma aldeia tinham esse tipo de relação com um sacerdote em particular. Para ser mais precisa, numa mesma aldeia podiam conviver vários sacerdotes, aos quais recorriam diferentes populações; e tal resultava quer da posição social dos diversos grupos que residiam no espaço aldeão, mas também do tipo de serviços prestados por estes sacerdotes - uns cumprindo a função de oráculos, outros capacitados para realizar sacrifícios vegetais, outros realizando, também, sacrifícios de sangue²⁰².

A reciprocidade que se estabelecia entre grupos sociais e grupos sacerdotais traduzia-se, por fim, nos estatutos de ambos, bem como dos templos que tinham a seu cuidado. Elas materializava-se, além do mais, em determinadas associações, as quais eram responsáveis pelas decisões administrativas que diziam respeito à vida dos templos. Nos territórios de Bardez, Tiswadi e Salcete, tais associações denominavam-se mazania, e nela se reuniam os representantes dos fundadores do templo²⁰³. A cada templo podia corresponder uma mazania, e, em teoria, aldeias havia onde podiam existir várias mazanias! Contudo, e tal como acontecia com a gancaria, também as mazanias reuniam, sobretudo, as populações que detinham o poder na aldeia. Quase sempre, aquele que era o principal templo da aldeia tinha sido fundado pela gancaria, pelo que era a ela que correspondia, também, a mazania do mesmo alguns templos²⁰⁴. Era a própria gancaria, pois, a atribuir terras para este ou aquele templo, e além destas terras, outras rendas que permitissem a manutenção dos seus servidores. Seria esse o caso de Churpu e Loqu Naique, irmãos, os quais teriam recebido o bairro de Durgavarim, na aldeia de Deussua, em troca da obrigação de cobrirem os templos da aldeia, todos os anos. Era nesta mesma aldeia, aliás, que numa terra que pertencia a

diferente se passava nos templos não-sanscríticos. Aqui, o bali era constituído por sacrifícios animais, de sangue. Esse mesmo sangue pode depois ser tomado como prasad.

201 PP, vol. 9, n° 1, Jan-Jul 1991, pp. 39-50.

202 Fuller pensa que as divindades sanscríticas - vegetarianas - não traduzem o sistema de castas, e as que o não são, sim - não-vegetarianas, que recebem sacrifícios de sangue 1988, p. 19; Dumont, por sua vez, defende que as divindades sanscríticas - vegetarianas/puras/casta alta - estão em oposição às que o não são - não-vegetarianas/impuras, normalmente guardiãs das outras; em natureza não seriam muito diferentes dos demónios carnívoros e dos espíritos (Dumont, 1980).

203 Pereira, 1978, pp.1 e 162-163. Imagens aproximadas destes sacrifícios podem encontrar-se no *Códice Casanatense*. Na mazania, em princípio, os seus membros tinham um estatuto similar, embora pudessem haver certos privilégios simbólicos, os quais reproduziam, muitas vezes, a ordem dos vangad.

204 Pereira, 1978, p. 3.

uma outra aldeia tinha sido edificado o templo a Chinchinato²⁰⁵. Embora os rituais realizados nos principais templos da aldeia tendessem a enfatizar, como salientou Susan Bayly²⁰⁶, as preeminências sociais e políticas locais, processo circular que fortalecia e justificava a primazia de determinados agentes políticos e religiosos, numa mesma aldeia podiam ocorrer situações religiosas que não eram controladas pelas elites. A primazia da gancaria, por exemplo, não excluía a existência de outras mazanias e templos nos quais se podiam realizar rituais que invertiam simbolicamente a ordem das coisas.

Por fim, este processo podia articular várias aldeias. Entre algumas estabeleciam-se relações de reciprocidade que garantiam, parte a parte, a concretização da vida ritual. Sabe-se, por exemplo, que a aldeia de Talaulim dera uma várzea ao pagode Damodhara, de Margão, para que as bailadeiras deste templo fossem cada ano àquela aldeia²⁰⁷, ou que os gancares de Azossim tinham dado uma várzea aos gancares de Vernã para que estes providenciassem arequeiras para as festas dos seus deuses; tendo o mesmo contrato sido estabelecido pelos gancares de Cavellossim em relação à aldeia de Varca²⁰⁸. Estes «contratos» estabelecidos entre gancares e mazanias de diferentes aldeias traçavam outras alianças, formas de associação regional que podiam ser diferentes das hierarquias estabelecidas política e institucionalmente entre as aldeias que constituíam um território, mas não se sabe até que ponto é que tais associações configuravam proximidades culturais, linhagísticas, ou outras, e muito menos se sabe até que ponto é que delas podiam derivar mobilizações políticas alternativas.

*
* * *

Apesar de altamente insuficientes, e pouco descritivas da organização política e sócio-cultural local, julgo que estas páginas demonstraram, mais pelo conjunto de

205 PP, vol. 9, n° 2, Jul-Dec. 1991, pp. 13-29. São muitas as informações que os tombos contém sobre as funções desempenhadas pelos servidores dos templos: sabe-se, por exemplo, que no pagode de Maha-Lakshmi de Colva, havia um servidor encarregue de lhe dar de comer, acender as candeias de noite e fazer outras cerimónias; outro era suposto dar-lhe sândalo.

206 Susan Bayly refere-se deste modo, precisamente, a uma das funções desempenhadas por estes rituais - o reforço da ordem local, o enfatizar do poder do chefe ou da família mais poderosa (1989, p. 37).

207 PP, vol. 6, n° 2, Jul-Dec. 1988, pp. 20-48.

208 PP, vol. 9, n°2, Jul-Dec, 1991, pp. 22-29; n° 1, pp. 23-52.

problemas que elencaram do que pelas respostas que forneceram, que o mundo goês quinhentista é dificilmente redutível a categorias descritivas mais gerais. Nelas procurou-se compreender qual foi o papel desempenhado pelos diferentes poderes que se exerceram sobre estes territórios (no contexto dos quais, o seu estatuto quase sempre se reduziu ao de província), tanto na configuração do imaginário de poder e de autoridade das suas populações, quanto na formação e transformação das suas instituições e relações políticas. Ainda neste primeiro momento procurou-se - invertendo a perspectiva - compreender os ritmos próprios da vida local, a recepção, apropriação, canibalização e reapresentação das propostas do(s) centro(s) por parte das elites locais já existentes ou «novamente» constituídas. Incidiu-se, seguidamente, sobre a organização da vida religiosa, a sua articulação na sociedade local e a elaboração e o entranhamento de determinados discursos que conferiam sentido à existência.

E das observações reunidas resultou a convicção de que a vida quotidiana destas populações e as relações que se estabeleciam no interior das aldeias e no exterior delas eram bastante mais complexas do que ambas as narrativas nacionalistas (indianas/goesas, portuguesas), ancoradas nos essencialismos de determinadas imagens, continuam a veicular. Se fosse necessário reduzir a uma só palavra, seria essa a escolha - complexidade.

Depois, uma segunda convicção, a qual, não comportando qualquer novidade, raramente informa a historiografia que se tem debruçado sobre o tema. De que a vida local goesa, no limiar do século XVI (tal como a vida de outras comunidades indostânicas que se confrontaram sucessivamente com poderes mais estruturados), resultava em boa parte da interacção constante entre propostas de ordenação do quotidiano local, frequentemente corporizadas por poderes com objectivos mais ou menos ambiciosos, e uma multiplicidade de instituições e práticas nem sempre convergentes que estruturavam o seu dia-a-dia. Ou seja, longe de ser uma sociedade homogénea e cristalizada, a sociedade goesa (se é que assim se lhe pode chamar), no período anterior à chegada dos portugueses, era uma sociedade sujeita a constantes desafios e transformações, ao mesmo tempo que, politicamente, era uma sociedade periférica, com todas as características de sociedades deste tipo.

A meu ver, a não homogeneidade social, os diferentes graus de coesão aldeã, os regimes de conflitualidade latente, e até, as configurações imaginárias do poder, da

sociedade e da existência, podiam potenciar a adesão a projectos políticos distintos, num dado momento, para os poder refutar, com a mesma facilidade, num momento seguinte. Foi a estas aldeias, a estas gentes, que se propôs a conversão e a cristianização, ou seja, a conversão cultural, projecto cujos traços principais foram já enunciados na primeira parte deste estudo. Não é difícil imaginar, desde já, que a recepção local de tais propostas terá sido diferenciada, e que os níveis de interpretação e de adaptação/resistência/contestação resultaram, em boa parte, das posições/identidades previamente ocupadas pelos diferentes actores em cena. Uns mais permeáveis do que outros, uns mais susceptíveis de o entenderem, outros aceitando-o porque, precisamente, não compreendiam o seu alcance.

Os próximos capítulos desenvolvem-se, plenamente, neste contexto - e no entendimento crescente, também por parte de muitos dos agentes *in loco* dos diferentes níveis sociais, políticos e culturais que constituíam a sociedade local. Naquele que se segue, serão abordadas as estratégias de inserção no mundo local que foram desenvolvidas pelos missionários jesuítas e franciscanos. Para depois reflectir sobre a emergência de uma rede assistencial mais desenvolvida do que aquela que existia no reino de Portugal, talvez por se entender que era através do poder curativo que se podia captar a adesão de determinada população. Porque outras, de acordo com alguns missionários, eram já verdadeiras «consolações espirituais»!

5. Novos templos e novos sacerdotes. A implantação dos religiosos nas aldeias de Goa

Ao contrário do padre Pina, o qual se consolava espiritualmente com as confissões das suas «madanellas»¹, ou do padre Melchior Carneiro que acreditava que, um dia, os «christãos da terra» seriam os verdadeiros apóstolos daqueles lugares (embora não desejasse, no íntimo, ser seu coadjutor)², o visitador Valignano manifestava um enorme cepticismo em relação à natureza de tais conversões. Num dos seus importantes relatórios, o jesuíta explica aquilo que era necessário fazer para que se pudesse considerar que os indianos se tinham verdadeiramente convertido³. Para se atingir tal estágio, era imprescindível transmitir e inculcar a ideia de que a conversão era uma «cosa sobrenatural» e não uma «cosa humana»; de que converter-se não significava «mudar casta y modo de vivir dexando la casta de los gentiles y haziendose de la casta de los christianos»; e, por fim, de que uma pessoa não se convertia para obter «favores humanos»⁴. Embora estivesse a generalizar, através do seu relatório torna-se possível aceder àquela que terá sido a atitude da maior parte dos indianos, durante o século XVI, em relação ao processo de conversão que estava em curso.

Sucintamente: para a maioria dos indianos a conversão era uma coisa exterior, essencialmente exterior. Ou, no dizer de alguns analistas, não era conversão alguma, pois entre a maioria dos moradores daquelas aldeias nem sequer havia a consciência de que existia uma estrutura, um núcleo estável de conteúdos religiosos que se podia transformar numa outra coisa. Não havia a possibilidade de metamorfose, somente era possível a acumulação de diferentes registos religiosos.

A indignação de Alessandro Valignano é tanto mais desconcertante quanto se sabe que aquilo que o perturbava (a natureza das conversões que até então tinham sido alcançadas) era o que os próprios religiosos (entre os quais, os jesuítas) tinham alcançado com sucesso nas décadas anteriores à sua chegada. Pode bem dizer-se que

¹ DI, V, pp. 548-553.

² DI, IV, pp. 5-13.

³ Este texto constitui uma fonte preciosa, quer pela posição ocupada por este italiano no mundo missionário asiático, quer por aquilo que regista passados quase cem anos de presença portuguesa no Índico.

⁴ DHMPPO, XII, p. 475. D'Costa, 1965, pp. 132 e ss.

por essa altura a «estratégia oficial» dos religiosos *in loco* assentara sobre a dissociação, ainda que temporária, entre conversão e cristianização. Atribuía-se à conversão, manifestada na submissão ao rito do baptismo, um papel mais mecânico, instrumento formal que permitia a transição de um para outro estatuto político, naquilo que acabaria por constituir uma inversão do sentido que lhe fora conferido por Santo Agostinho para quem o baptismo era uma transacção essencialmente teológica⁵. Entre os religiosos que o faziam na Índia do século XVI e inícios do século XVII – e contrariando as tendências acarinhadas pelos reformadores católicos –, o baptismo era, essencialmente, exterior⁶. Daí que, para o alcançar, todas as tácticas, quase todas as tácticas pareciam legítimas, mesmo aquelas que recorriam aos «favores humanos» como principais dispositivos de persuasão.

Por outro lado, estes mesmos religiosos pareciam manter intacta uma outra dimensão do baptismo, pois através desta se legitimava um segundo processo. É que o baptismo *criava* novas relações entre os sujeitos, as quais podiam ser verificadas e socialmente reguladas (e politicamente definidas). Sabine MacCormack demonstrou para os primeiros séculos de cristianização, «secular arrangements were conditioned by the significance of baptism itself», justificando, já nesse remoto período, importantes alterações ao nível legislativo⁷. Por seu turno, John Bossy assinalou a importância adquirida pelo baptismo no período medieval, enquanto modalidade constitutiva de vínculos de coesão comunitária que se sobrepunham, num primeiro momento (intensificando, estendendo, ou, por vezes, desafiando), aos vínculos de parentesco pré-existent⁸. Foi sobre estes pressupostos que o processo iniciado cerca de 1540, e cujos contornos foram descritos no capítulo terceiro, assentou. Apesar de alinhados com o espírito reformista, foi uma concepção singular da evangelização aquela a estimular o desenvolvimento das condições institucionais que favoreceram a cristianização das populações indianas.

Para estes religiosos de meados do século XVI, a cristianização – a verdadeira conversão, a conversão cultural, a conversão interior – configurava-se como uma segunda etapa, mais fácil de alcançar depois de os indianos fazerem plenamente parte da ordem jurídico-política portuguesa. Nesse contexto, o recurso a novos «meos

⁵ MacCormack, 1997, p. 655.

⁶ Sobre o modo como os reformistas foram concebendo o sacramento do baptismo veja-se, mais uma vez, a síntese de Prosperi, 2001, pp. 137 e ss.

⁷ MacCormack, 1997, p. 657, e a análise que se segue sobre as alterações no sistema sucessório tardo-romano (pp. 659 e ss.).

humanos» concorria para o fim desejado: levar as populações locais a alterarem globalmente dos seus modos de vida, e, tão importante quanto isso, a alterarem o modo como imaginavam a sua existência. Só uma estratégia morosa, lenta, de cristianização permitiria a metamorfose interior, a adesão da vontade e do entendimento ao projecto cristão e à civilidade que melhor o parecia representar⁸.

Seria o próprio Valignano, aliás, a reconhecer a quase impossibilidade de alcançar a cristianização no momento anterior ao baptismo, como, em teoria, seria ideal. «Por mucho que trabajen los padres no los pueden bien informar ni catechizar antes de bautizarlos», situação que, no seu entender, resultava das incapacidades intelecto-espirituais dos indianos:

«toda la gente morena es de muy poco entendimiento para las cosas de Dios y parece que no pueden levantar sus espíritus de la tierra, y por esso son muy inhabiles para aprender las cosas de nuestra ley que es toda espiritual»¹⁰.

E não obstante o cepticismo – e a reiteração proto-orientalista desse tópico da sensualidade dos indianos –, também o italiano insistiria no investimento em outros «meos humanos», os quais possibilitariam, a médio e a longo prazo, a sua cristianização. Saber que meios eram esses é a pergunta inevitável...e perceber como é que tais meios podiam garantir a conversão cultural constitui, no fundo, um dos objectivos deste capítulo.

Quem «los enseñe como es necessario», quem «les administre los sacramentos» e «los instruya en el culto que deven de hazer», quem dominasse as línguas locais, pois só assim se tornava possível comunicar os mistérios da fé (e ouvir e controlar o modo como os indianos os recebiam e os interpretavam) – eram alguns dos dispositivos preconizados pelo jesuíta, bem semelhantes, aliás, aos que nas primeiras décadas desse século que então estava a terminar tinham proposto frei António Louro, franciscano, e D. Fr. Duarte Nunes, dominicano¹¹. O mesmo se pode dizer em relação

⁸ Bossy, 1998, pp. 43 e ss..

⁹ O processo de cristianização do México percorre, mais uma vez, etapas semelhantes (Duverger, 1987, 1987, pp. 132 e ss.).

¹⁰ Uma centena de páginas antes, e ao procurar estabelecer um tipo ideal a partir da análise da diversidade das gentes da província da Índia Oriental, exceptuando desta análise as gentes de China e do Japão, já tinha considerado que aquela gente, para além de ser «de color negra», era de «poco primor y de pouca capacidad, y parece como dixo Aristoteles de sua naturaleza para servir» (DHMPPO, XII, pp. 596-597). Este mesmo trecho foi evocado por Boxer, no *Race Relations* (trad. portuguesa, 1988, pp. 64-65).

¹¹ Para relembrar as conexões entre ambas as propostas, veja-se o capítulo 3.

à vigilância que se devia exercer sobre a comunicação entre cristãos e não-cristãos, «la qual mezcla y comunicacion basta muchas vezes para perverter a los mismos portugueses con sus vicios y supersticiones, quanto mas los christianos tan flacos y tan nuevos», às pausas quotidianas durante as quais os locais seriam catequizados, pois «como ellos son muchos e muy pobres y estan en diversas aldeas y el día que no trabajan no tienen que comer, mal se pueden ajuntar para ser catechizados como fuera necessario», à «continua y larga conversacion de los padres». Instrumentos bem conhecidos que, se utilizados conjuntamente, «los haze poco a poco capazes de manera que entren en si y se vayan alguna cosa aprovechando, y esto ha de costar mucho trabajo y sudor a los padres, porque cogen dellos el fructo muy de espacio»¹².

«Muy de espacio», dizia Valignano, e até era prudente não esperar que os indianos da sua geração se tornassem verdadeiros cristãos. Verdadeiros cristãos seriam, somente, «sus hijos y nietos que naçan christianos y no saben las supersticiones y cerimonias de sus pagodes que no de los mesmos padres». A mesma consciência em relação à inércia conformadora (e mesmo impeditiva) do *habitus* encontra-se na *História* de Sebastião Gonçalves. «Se cousa há» - diz o historiador - «em que os homens mais se afferrem con seu parecer, hé a ley e costumes de seus antepassados». E esse vínculo parecia ser ainda mais forte nas sociedades asiáticas: «se estas dificultades em todo o mundo reinão, muito mais sem comparação dominam no Oriente»¹³.

Atente-se no significado destas palavras e, sobretudo, na conclusão enunciada por Valignano. Talvez sem estar consciente disso, o próprio jesuíta não acreditava na possibilidade de uma conversão interior, profunda, de uma conversão enquanto metamorfose. Embora propusesse a transformação através da educação (a educação concebida num sentido amplo, englobando a doutrina, o ensino das primeiras letras, mas também o controlo dos costumes), o padre italiano só esperava verdadeiros frutos entre aqueles que eram educados cristamente desde os primeiros dias, desde a tenra infância. A cristianização destes não passava, então, pela conversão. Desde o primeiro momento inscrevia-se nas suas almas – nessa altura, pensava-se, páginas sem memória – os caracteres da civilidade cristã, tornando-os os suportes (aos caracteres e aos seus dispensadores e mediadores) através dos quais estes pequenos sujeitos se iriam relacionar consigo mesmos, com o mundo e com a transcendência. Não por arbítrio ou por vontade (pela conversão autêntica), mas sim pelos exercícios da

¹² DHMPPO, XII, p. 609.

¹³ DHMPPO, XII, p. 596; Gonçalves, 1951, vo I, p. 87.

educação (pela estruturação da ordem cognitiva, pela invenção do entendimento, pelo disciplinamento da vontade) a cristianização podia acontecer. Em suma, a conversão cultural dos sujeitos e das comunidades não resultava, por assim dizer, dessa feliz combinação entre livre-arbítrio (do lado humano) e graça (do lado divino); mas sim de um trabalho moroso de escultura que aproximava os novos apóstolos de Cristo dos artistas que inventavam as suas obras com o recurso às mais variadas técnicas e, se possível, ao sopro sagrado.

Esta percepção essencialmente culturalista da cristianização (claramente estruturante das práticas jesuítas, e gradualmente importada pelos franciscanos) é, certamente, um dos elementos a reter quando se pretende compreender as suas singularidades entre as populações de Goa durante os séculos XVI e XVII – e o modo como ela persistiu, diferenciadamente, nos séculos posteriores. Também o investimento sistemático naquilo que, séculos depois, seria designado como dispositivos de disciplinamento social (as escolas e colégios, a assistência e os dispositivos desenvolvidos no seu seio, a pregação e a missão), e que, em contexto colonial, constituíam poderosos instrumentos de conversão cultural, deve ser entendido neste contexto. Mesmo a presença crescente de missionários no mundo rural, tornada possível a partir do breve de 1552, o qual entregava as aldeias e futuras paróquias de Tiswadi, Salcete e Bardez a jesuítas, franciscanos e dominicanos, se torna mais significativa quando se tem presente a clareza com que os próprios missionários eram capazes de conceber a evangelização.

E embora o sucesso ou insucesso da cristianização tenha dependido não só da capacidade demonstrada por cada ordem, por cada religioso, no momento de avaliar e de gerir, no interior da sua aldeia, as suas idiossincrasias, singularidades e potencialidades – e a avaliação do padre Ardizzone Spinola, em 1646 é, a esse respeito, bastante sugestiva ¹⁴ mas também, e possivelmente em igual medida, das populações locais, as quais recebiam, refractando, conformando, ou recusando as propostas que estes homens aí procuravam impôr, a verdade é que a ordem social que operava nestes territórios em Setecentos tornara-se já diversa daquilo que a caracterizara dois séculos antes, quando se iniciou o processo de conversão e cristianização. Se é verdade que os religiosos não conseguiram aniquilar a «idolatria» e cristianizar plenamente

¹⁴ Na sua *Breve relação...* (BNL, Cod. 58), Spinola responsabiliza os párocos, sobretudo, pela ténue cristianização das populações locais, sobretudo, de acordo com o seu ponto de vista, na ilha de Tiswadi, na qual muitas das paróquias haviam sido atribuídas ao clero secular.

(ocidentalizando-os) os indianos, é igualmente inquestionável que as populações locais não foram impermeáveis ao Cristianismo e às suas propostas. Como se disse, a intervenção cristã em níveis essenciais à identidade daquelas comunidades não só obrigou a reajustamentos nas suas formas de coesão, nos mecanismos de reciprocidade que garantiam os equilíbrios sociais, como ainda a recriações das suas formas de relacionamento consigo mesmos e com o transcendente. Ou seja, depois de os religiosos aí terem estado, estas aldeias não mais ficariam como dantes, não só na aparência do espaço marcado pela igreja e pelo bairro da «povoação» com casas «à portuguesa», mas também noutros níveis, menos visíveis mas talvez mais essenciais, da existência. Nesse sentido, também a cristianização das aldeias de Goa entranhou aquilo que Remi Clignet, citando Paulo Freire, definiu como uma dupla alienação - a primeira, resultante da exposição a estímulos culturais e educativos que tendiam a apagar o passado local, e a segunda, da selecção de estímulos a que eram sujeitos, os quais lhes ofereciam uma imagem distorcida da própria metrópole¹⁵ -, e com ela, as condições de conservação do próprio poder colonial.

De modo a compreender a extensão deste processo, o qual transcende, e em muito, a mera alteração dos estatutos políticos dos habitantes de Goa, importa avaliar agora os dispositivos mobilizados para concretizar as restantes dimensões da empresa de conversão cultural. Em particular, importa investigar a presença religiosa nesta região, as formas que ela foi assumindo, os efeitos a que aspirava. Depois de se ter incidido, no capítulo anterior, sobre a constituição política e sócio-cultural dos territórios de Goa, importa atender ao modo como, *in loco*, os eclesiásticos se entranharam em tais realidades. Por isso é que, em primeiro lugar, se incidirá sobre o estatuto institucional dos religiosos que se estabeleceram nestes territórios, pois este constituiu, sem qualquer dúvida, uma condição central para a construção de uma comunidade que se pretendia cristã¹⁶. Qual o quadro institucional sobre o qual assentava a presença religiosa nestes lugares? Quais as funções que tais agentes desenvolviam? A que níveis exerciam o poder? Responder a algumas destas questões é o objectivo desenvolvido sob a epígrafe 1. *O estatuto político, institucional e económico dos religiosos*. Depois, e tendo como referência o quadro anterior, serão observadas algumas situações concretas, com o intuito de entender as potencialidades e os limites inerentes à intervenção religiosa em áreas tão importantes quanto a comunicação, a vivência familiar e até a percepção do tempo e do espaço (2. *Modalidades de*

¹⁵ Clignet, 1992, p. 84 e ss.

implantação. Um caso menor na aldeia de Sirula).

1. O estatuto institucional e económico dos religiosos

A designação de jesuítas, franciscanos e dominicanos para as paróquias de Tiswadi, Salcete e Bardez constituiu um evento com consequências muito importantes para o devir das populações daqueles lugares. De estes três institutos religiosos, porém, somente os franciscanos¹⁷ e os jesuítas¹⁸ estabelecidos nas duas últimas regiões permaneceram como os principais responsáveis pelas suas paróquias, já que em Tiswadi a coroa e o arcebispado manifestaram uma capacidade maior de substituição dos regulares pelo clero secular, de acordo com o que fora postulado nos decretos tridentinos. Aliás, e segundo o inventário do padre Sebastião Gonçalves, de inícios do século XVII, onze das dezassete igrejas da ilha de Tiswadi (sem contar as que existiam na cidade de Goa) haviam já sido entregues a clérigos naturais de Goa, enquanto que Bardez e Salcete contaram com párocos regulares até ao século XVIII¹⁹. É também do século XVII, uma curiosa consulta da Mesa da Consciência e Ordens na qual se «mostra ser conveniente que as Igr^{as} da Cidade e portos do mar se dem a clerigos, e só as do Certão a Frades, mais sujeitos a estes na cura das Almas ao ordinario», demonstrando uma espécie de divisão do trabalho entre seculares e regulares, em conformidade com as características dos lugares²⁰. Enfim, é a longevidade e a sistematicidade da sua permanência - bem como o facto de estes territórios constituírem, em relação à cidade de Goa, e no contexto desse *continuum* espacial, a sua periferia rural - que justifica que se confira uma especial atenção aos inacianos e aos menores, bem como aos dois territórios que eles tiveram a

¹⁶ Veja-se, a este propósito, as considerações tecidas por A. da Silva acerca da importância da configuração institucional das novas comunidades cristãs (1969, pp. 29 e ss.).

¹⁷ Foram os franciscanos os primeiros mendicantes a estabelecerem-se na Índia. Apesar de nos finais do século XVI a situação se modificar ligeiramente, a ordem manter-se-ia até à bula de Bento XIV *Quamvis ad confirmandum* (1746) pela qual se proibía aos regulares de ocuparem benefícios aos quais era anexa a cura das almas. Mas apenas em 1777 é que os franciscanos abandonariam as suas paróquias de Bardez (Coutinho, 1958, p. 50). Sobre a presença dos franciscanos na Índia os seus estabelecimentos nesses lugares, veja-se *maxime* Meersman, 1968, 1971, 1972; Catão, 1970, BIVG, N° 59.

¹⁸ Coutinho, 1958, p. 51; Lopes, 1996, p. 173; Mascarenhas, 1989, p. 83. Tendo chegado a Goa em 1542, os jesuítas viriam a ser expulsos de Salcete em 1760. Há notícia, porém, de que apenas em 1560 é que dois jesuítas se teriam estabelecido permanentemente em Salcete, e que nesse período se contaria apenas com 1000 cristãos, neste território. Sobre o momento da chegada dos franciscanos a Bardez, nada de concreto se sabe (Moraes, 1964, II, p. 331).

¹⁹ Gonçalves, 1952, vol. III, pp. 292-293.

oportunidade e a obrigação de converter e cristianizar²¹, embora sempre que se revele oportuno se convoquem outros territórios, outros missionários, outras experiências, para melhor explicitar a natureza deste processo.

Como foi anteriormente referido, em 1543 a coroa portuguesa incorporou os territórios de Salcete e de Bardez, os quais, apesar de separados pelos rios Mandovi e Zuari do território de Tiswadi, constituíam um *continuum* territorial nada desprezível. Além do mais, a maioria demográfica dos territórios de Goa habitava Salcete e Bardez, perfazia, no total, uma percentagem significativa da população que constituía o reino. Não sendo o termo da cidade de Goa, pois este reduzia-se a Tiswadi, o estatuto de territórios vizinhos atribuía a Salcete e Bardez, além do mais, uma posição privilegiada, uma posição *exemplar*. Embora tivessem sido incorporados, pela primeira vez, em 1520, e depois perdidos para as forças muçulmanas, e ainda que tenham sido várias as tentativas dos exércitos do Adil Shah no sentido de recuperarem estes territórios já depois de 1543, tornava-se cada vez mais inquestionável, para a coroa portuguesa e para o governo do Estado da Índia, que aquelas aldeias eram suas.

A presença de contingentes militares e de agentes fiscais que tinham como função a recolha de tributos (o que pressupunha, por si só, uma cartografia das unidades fiscais) foram as primeiras manifestações da eminência política portuguesa nas terras de Salcete e Bardez. Tem-se remetido para D. João de Castro, e bem, as primeiras iniciativas a este nível, e uma análise da correspondência por ele trocada com os filhos, publicada por Luís de Albuquerque, é bem sugestiva do papel desempenhado pelo célebre humanista. Em 1547, por exemplo, acompanhava cuidadosamente as obras da fortaleza de Bardez e pedia a D. Álvaro «por escrito a maneira da terra como é, e a grandeza do outeiro, com todas as mais cousas necessarias», referindo-se a Rachol. «Por escrito» - note-se o modo como D. João de Castro associa a escrita à reflexão e tomada de decisões políticas²². A despeito de ter sido acompanhada por algumas entradas terra adentro e por algumas «rebolarias» feitas aos gancares, esta presença tornar-se-ia «mais fixa» após a distribuição das futuras paróquias pelas ordens religiosas. É que a paróquia não só era a principal célula da vida religiosa, com uma importância jurídica considerável já que a sua existência determinava as

²⁰ Aranha, 1731, tomo 2, fls. 87v-88.

²¹ Os dominicanos chegariam à Índia em 1548, e as suas actividades desenvolveram-se, principalmente, entre os portugueses. Já a chegada de agostinhos é bastante posterior - apenas em 1572.

²² Albuquerque, 1991, pp. 45-47.

obrigações legais dos fiéis, como constituía, também, uma sede político-administrativa, sobretudo quando a coroa carecia dos meios suficientes para proceder a esse tipo de enquadramento²³. Se a aldeia constituía, para a coroa portuguesa, a unidade fiscal mínima, a paróquia – que podia agregar mais do que uma povoação – sobrepunha-lhe essa outra estrutura administrativa que combinava objectivos bem distintos. É que enquanto a tributação fiscal, e mesmo a contribuição de contingentes militares (e a participação em actividades de defesa e de guerra) não eram, no final de contas, práticas tão diferentes daquelas a que estas populações estavam habituadas, séculos após séculos, o mesmo não se podia aplicar às funções que iriam ser desempenhadas pelas paróquias, os seus agentes, as suas rotinas, as suas práticas.

Por um lado, seria através das paróquias e desses párocos regulares (os quais acumulavam o apostolado com a cura de almas e a administração paroquial) que o poder da coroa, que o governo imperial, se podia estender de uma forma mais efectiva aos territórios de Salcete e de Bardez. Mais tarde, quando já dispunha de outros «meos», a coroa procuraria controlar e encabeçar, localmente, essa presença, retirando aos missionários-párocos algumas das funções que anteriormente tinham exercido, procurando remetê-los, quando possível, para uma vida conventual (caso dos franciscanos) ou estritamente apostólica (caso dos jesuítas). Nessa altura, tinham sido fortes as reacções por parte daqueles que tinham, pela primeira vez, implantado estruturas ocidentais no mundo rural indiano, que aí se tinham entranhado como os únicos distribuidores do sagrado cristão, e que se tinham apoderado daqueles lugares como se eles fossem, no fundo, a sua jurisdição natural²⁴.

Essa apropriação territorial teria início com a divisão formal de Salcete e Bardez em paróquias, na década de 1550, dando continuidade ao processo que tivera início na cidade de Goa, nos anos de 1543 e 1544²⁵. Recorde-se que entre uma e outra data tivera lugar a 5ª sessão do Concílio de Trento, em 1546, na qual se discutira, precisamente, a relevância das paróquias e das igrejas paroquiais no contexto da arquitectura administrativa da *respublica christiana*, e a sua necessária submissão ao

²³ Allegra, 1981, pp. 895-930.

²⁴ Os conflitos que opuseram com frequência os prelados às ordens religiosas estabelecidas em Goa sugerem que a rotina das relações entre estes poderes era marcada, ainda, pela autonomia que a Bula *Omnimoda* de Adriano VI, de 1522, concedera a estes institutos, cujos superiores detinham poderes quasi-episcopais (Coutinho, 1958, p. 66).

²⁵ Divisão relacionada com as urgências assistenciais provocadas pela epidemia de cólera que grassou nesse período, vitimando dezenas de pessoas por dia (Zupanov, 2002b, p. 1).

prelado da diocese²⁶. Embora esta discussão não tivesse no seu horizonte a regulamentação das paróquias ultramarinas - porque, como lembrou A. da Silva, embora se tivesse celebrado em plena época de missão, Trento fora, de certo modo, um concílio não-missionário²⁷ -, os seus efeitos estruturantes não deixaram de se fazer sentir também aí. Quer isto dizer que mesmo que a reunião conciliar não incidisse directamente sobre os destinos religiosos dos domínios imperiais ibéricos, as suas decisões acabaram por vincular, mais tarde ou mais cedo, as experiências de cristianização que aí estavam a ser realizadas. Não só os reinos ibéricos foram os primeiros a adoptar os decretos tridentinos como lei do reino, como a diocese de Goa celebrou o primeiro concílio provincial ao mesmo tempo que as principais dioceses do reino, no seguimento do decreto sobre a reforma no qual se postulava que de três em três anos devia celebrar-se um sínodo provincial. Do mesmo modo, a tentativa de Gaspar de Leão e de alguns dos seus sucessores submeterem o clero missionário e as suas práticas à sua autoridade de prelado tridentino, e de aplicarem os respectivos decretos aos territórios imperiais, revelam que a sombra de Trento incidiu amplamente sobre a Índia.

Tal como acontecera com a estrutura fiscal e até militar, também as paróquias de Salcete, Bardez e Tiswadi reproduziram, sensivelmente, a divisão tradicional do território, agregando, com frequência, o espaço de duas ou mais aldeias²⁸. Como se referiu, a primeira etapa dessa divisão e correspondente atribuição ocorreu em 1552, ainda durante o governo do bispado por D. Juan de Albuquerque, com a bula papal *Exponi nobis*, através do recurso à *incorporatio*²⁹. Essa dispensa permitiu que os

²⁶ Bernhard, Lefebvre & Rapp, s.d., Tome XIV, p. 382. Esta problemática seria retomada em sessões do ano de 1562, nas quais seriam discutidas outras questões relativas à insuficiência do clero, a intervenção do prelado, a adscrição de benefícios, etc., etc. Sobre a adopção desses princípios em Portugal, veja-se Caetano, 1965; Paiva, 2000a, Enes, 2000.

²⁷ Silva, 1969, p. 40. Este autor entende missão como a actividade da igreja no sentido de se expandir em espaços onde ainda não se encontrava firmemente estabelecida. Este sentido de *missio* aproxima-se das definições dadas por Bluteau no seu *Vocabulário*, nos inícios do século XVIII: «Missão também se toma pela terra, Provincia, ou Reyno, onde os Missionários estão prégando a Fé, & cultivando a vinha do Senhor. A missão do Malabar na Asia, do Maranhão na America, do Congo na Africa, etc.», enunciado que se segue ao «missão dos homens Apostolicos, & Pregadores Evangelicos, que o Papa, os Bispos, & os Geraes das Religiões mandão para a conversão dos Hereges, & dos Gentios, ou para a instrucção dos povos» e outros sentidos mais teológicos (Bluteau, vol V, K-N, pp. 511-512). Sobre os usos mais estritos do vocábulo na época em causa, veja-se, sobretudo, Palomo, 2000, pp. 77-87. E para uma visão de síntese sobre o Concílio de Trento, veja-se o recente livro de Adriano Prosperi, bem como a síntese bibliográfica aí oferecida (Prosperi, 2001).

²⁸ Coutinho, 1958, pp. 64-65.

²⁹ Desde a Idade Média que as ordens religiosas tinham adquirido a faculdade de exercer actividades paroquiais, através da figura da *incorporatio*. Ou seja, através da incorporação das faculdades paroquiais no regime abacial. Esta incorporação podia ser *de pleno iure*, identificando uma na outra, ou *quod temporalia tantum*, na qual o padre estaria dependente do consentimento do bispo. Depois de Trento, as incorporações tendem a desaparecer,

Observantes fossem nomeados para as 24 paróquias entretanto criadas em Bardez, e que aos jesuítas se entregassem as 59 aldeias de Salcete. Já as paróquias de Tiswadi seriam partilhadas por jesuítas e dominicanos, vindo uma delas a ser entregue aos agostinhos. Não se dispõe ainda de dados para aferir se o decreto conciliar que previa limites fixos para as paróquias teve impacto sobre a configuração paroquial dos territórios de Goa, mas não deixa de ser significativa a coincidência temporal entre as normas reformadoras (entre as sessões de 1546 e 1562) e a reforma territorial assente sobre divisões religiosas que se ensaiou nesses espaços sobre os quais a coroa portuguesa tinha jurisdição directa.

Três anos mais tarde, esta decisão seria politicamente sancionada pelo vice-rei D. Pedro de Mascarenhas, o mesmo Mascarenhas que fora embaixador da coroa portuguesa na corte de Carlos V e em Roma, durante a década de 1530, o mesmo de quem os jesuítas se queixariam por não lhes ter atribuído, na totalidade, aquelas funções³⁰. A frustrada expectativa teria algum fundamento, já que num conselho reunido a 27 de Fevereiro de 1550 por D. João III (no qual tinham participado, entre outros, alguns jesuítas, Pero Fernandes Sardinha, que fora vigário geral da Índia, o infante D. Luís) se decidira, segundo as palavras de Gonçalves da Câmara, que «todas as cousas da Christandade se remeta aos Padres e se faça tudo como eles disserem»³¹. É provável que quem pronunciou o discurso que deu origem a esta sentença se estivesse a referir, e tão somente, ao Brasil, para onde tinham sido enviados, no ano anterior, alguns jesuítas cuja função era, precisamente, fazer a conversão³². E que a interpretação que os inicianos dela fizeram amplificasse (propositadamente ou não) o seu âmbito. Por outro lado, *a posteriori* e num outro tipo de contexto, os franciscanos insinuariam que a jurisdição espiritual da Índia era legitimamente sua, por serem eles

conferindo-se aos prelados poder de decisão no controlo e na anulação das já existentes, e de visita das mesmas e de controlo da vida religiosa dos curas (Coutinho, 1958, pp. 65-66). Ao usufruírem das vantagens da *incorporatio*, os missionários da Índia acabavam por corporizar dois dos principais movimentos saídos do Concílio de Trento, os quais se orientavam, precisamente, para a renovação espiritual dos cristãos e para a reforma dos seus comportamentos.

³⁰ São várias as cartas dos jesuítas que denotam as expectativas criadas pela ida de D. Pedro de Mascarenhas como vice-rei da Índia (cf. DI, III, pp. 297-302; DI, III, pp. 302-311; DI, III, pp. 476-479). Enquanto que outras cartas revelam a incompreensão pelo facto de o vice-rei ter dividido as paróquias pelas diferentes ordens religiosas em vez de as atribuir todas aos inicianos (DI, III, p. 354)

³¹ DI, II, pp. 21-26.

³² Sobre o conceito de missão jesuítica no Brasil veja-se o recente e excelente livro de Charlotte Castelneau-L'Estoile, 2000, pp. 257-258.

«los primeros, que tomaram possession de la India Oriental, convirtieron y convierten innumerables almas; podemos dezir, que a ellos solos propriamente, y no a otro alguno, pertenece el nombre, y título de Apostolos del Oriente y de la companhia y discipulos de Cristo»,³³

naquilo que é, explicitamente, uma invectiva contra a posição hegemónica que os jesuítas tinham passado a ocupar, aqui quase descrita como uma usurpação.

A verdade é que entre 1550 e 1555, altura em que este vice-rei procede à formalização da cobiçada divisão, muitas coisas se tinham alterado na ordem goesa, e algumas delas contrariando as pretensões da recém-criada Companhia de Jesus. Desde logo, Francisco Xavier falecera, e em Portugal, Simão Rodrigues fora desacreditado. Por outro lado, o bispado de Goa estava *se vacante* desde 1553, com a morte do bispo Albuquerque, tendo o seu governo sido entregue ao Dr. Sebastião Pinheiro, da Relação de Goa, por carta régia de 23 de Março de 1555³⁴. Dificilmente o vice-rei podia conceder aos jesuítas a jurisdição eclesiástica sobre o mundo rural goês – sobre Tiswadi, Salcete e Bardez –, pois tal significava atribuir-lhes um poder desmesurado numa época em que a ordem eclesiástica estava sem tutela. Correndo-se o risco de tornar Goa numa república inaciana. E a verdade é que na década seguinte, a 23 de Março de 1567 – no mesmo ano em que se celebra o primeiro concílio provincial de Goa e se publicam as constituições da diocese –, a decisão de dividir estes territórios voltaria a ser confirmada, desta vez por breve do papa Paulo IV³⁵. Nesse breve, o papa conferia aos religiosos da Índia a permissão explícita de exercerem o *officium parochi* e a cura de almas (a celebração de todos os sacramentos, bem como a faculdade de predicação), instando a que estes seguissem as disposições tridentinas – e eram vários os capítulos dedicados por Trento à regulamentação da quer da jurisdição ordinária, quer da cura de almas –, e aprendessem as línguas locais³⁶. Acompanharam estes breves, variadas dispensas e privilégios alcançados em Roma, os quais como que instituíam aqueles territórios como lugares de excepção³⁷.

³³ Purificação, 1641, p. 190.

³⁴ ANTT, CC, P. I, Mss. 95, nº 26.

³⁵ Embora o Concílio de Trento tivesse proibido, no geral, novas incorporações, ou anulado as previamente existentes, reservando para o bispo o direito de visita de todas as paróquias e o direito de regulamentar a vida religiosa naqueles lugares, disposições não afectaram muito a ordem local entretanto estabelecida pela coroa portuguesa, no âmbito do Padroado.

³⁶ Coutinho, 1958, p. 66. Sobre as tentativas realizadas pelos missionários para aumentarem os seus poderes religiosos, veja-se Silva, 1969, pp. 99-105. Sobre os privilégios que os franciscanos consideravam terem alcançado, veja-se Trindade, 1962, I, cap. 63.

³⁷ Ainda antes, em 1563, pelo breve *Suprema dispositione*, Pio IV, ao mesmo tempo que isentava os bispos das dioceses ultramarinas das visitas ad limine, devido às distâncias a que ficavam muitas dos territórios que

Somente em Tiswadi é que alguma da legislação tridentina sobre o quadro paroquial – a qual obstava à concessão deste tipo de dispensas e favorecia a existência de um clero secular – teria um impacto quase imediato, denunciando a periferia simbólica (e prática) dos restantes territórios. Muito embora ela fosse aplicada, também, e a partir de então, a todo o clero secular que desejava viajar para a Índia, doravante submetido a um exame elaborado pela Mesa da Consciência e Ordens, pelo qual se devia aferir a sua qualidade³⁸. As indicações tridentinas sobre aquele que devia ser o perfil do pároco influenciaram, sem margem para dúvidas, os conteúdos de tal exame, em particular as constituições *Sanctum et Salutare*, de Sisto V, de 1589, as *Cum Sancrosanctum*, do mesmo ano, as quais acompanharam, aliás, propostas de reforma das modalidades de ordenação dos próprios regulares³⁹. A par destas últimas directivas, foram conferidos novos poderes aos prelados, de modo a estes poderem ordenar, mais facilmente, a rede institucional pré-existente e a rede de oficiais eclesiásticos. Seculares e regulares.

É neste contexto que se pode entender, ainda, a «Provisão d'El-Rey sobre a apresentação dos benefícios eclesiásticos da Índia», na qual se atribui ao bispo D. Gaspar de Leão o poder de prover e de confirmar os benefícios eclesiásticos da diocese de Goa, por o monarca confiar que o «dito arcebispo que nomeará a elles pessoas indonias e sobficientes, e taes como pera o serviço da dita see e igrejas convem, e que desencarregará nisso minha conciencia e a sua, como he obrigado»⁴⁰. O conflito que oporia o prelado à Companhia de Jesus, no início da década de 1560, dá conta de quão seriamente o arcebispo assumiu essas competências!⁴¹ Mas não se reduziram a este primeiro conflito as tensões entre o clero secular e o clero regular (ou

constituíam cada diocese, conferia aos prelados a faculdade de nomearem religiosos como presbíteros (QE, XIII, p. 440).

38 Coutinho, 1958, pp. 52 e ss.

39 Silva, 1969, pp. 89-92. Em Trento, não só a formação dos clérigos como a formação dos religiosos regulares (tanto nas sessões sobre o sacramento da ordem quanto naquelas outras que incidiram, sobretudo, sobre os bispos e cardeais e suas funções de governo) foi objecto de variados capítulos e disposições – e não há dúvida que essas preocupações viajaram até aos territórios imperiais, materializando-se na edificação de seminários cujo objectivo era, precisamente, a formação de um clero adequado ao exercício do apostolado *ad infidelem*.

40 APO, F 5, I, pp.436-438. Em 1630 seria renovada esta disposição através de um decreto real que autorizava o arcebispo de Goa a prover todos os benefícios eclesiásticos sem intervenção do governador, com excepção do deão do capítulo da catedral, situação que se manteria até 1744 (Coutinho, 1958, p. 60).

41 Na realidade, seriam constantes os esforços dos prelados no sentido de obterem dispensas e privilégios - nomeadamente em matérias de confissão - de modo a poderem exercer com maior liberdade e autoridade as suas funções episcopais, o que, naturalmente, chocava com a manutenção da autonomia a que os regulares estavam habituados (Silva, 1969, pp. 94-97). Sobre estes conflitos, ver Prosperi, 1996, pp. 270 e ss.

os clérigos regulares), entre as fidelidades devidas por este último à coroa de Portugal e à hierarquia eclesiástica do reino, ou, em contrapartida, e sobretudo, aos superiores instalados em Roma – caso dos jesuítas, vinculados aos pontífice pelo quarto voto. Este conflito estender-se-ia e ampliar-se-ia com a criação da Congregazione della Propaganda Fide, em 1622, e sobretudo a partir deste momento⁴².

Apesar das decisões da coroa se ajustarem, na sua maioria, ao espírito de Trento, e muito embora as visitas pastorais se realizassem com alguma frequência nos territórios de Goa, nelas se «controlando» os aspectos mais importantes da teologia, da pastoral e da liturgia católicas, de modo a, como fora postulado no capítulo segundo da sessão sobre bispos e cardeais do concílio tridentino, a introduzir a sã doutrina, a promover os bons costumes, a inflamar o povo e a ordenar as restantes coisas da vida dos fiéis (cap. iii da sessão «Bispos e cardeais»); apesar de, e ainda, o conhecimento das línguas locais constituir uma condição prévia (mas não impeditiva, pois continuariam a perdurar os línguas nomeados pela coroa para apoiarem os que governavam as paróquias) ao exercício do ofício de párocos, a verdade é que continuaria a ser insuficiente o controlo exercido pelo prelado sobre os territórios de Bardez e Salcete, e escassos os clérigos seculares a exercerem funções paroquiais durante o século XVI e até o século XVII.

O facto de a coroa ter dependido das ordens religiosas para iniciar a implantação efectiva nos espaços de Salcete e de Bardez, o que continuaria a acontecer até meados do século XVIII, dificultou esse controlo. Como foi já sugerido, a nomeação dos regulares para o *officium parochi* resultara da sua maior capacidade de implantação humana e institucional (e do facto de estes já terem sido «reformados», processo que seria mais lento entre os seculares?), em contraste com a economia de meios da coroa e das estruturas seculares disponíveis da própria Igreja. Todavia, a partir de certa altura, a permanência dos religiosos nessas funções – para além destes manterem duplas fidelidades – tornar-se-ia indesejada. Então, e em dissonância com o que acontecera décadas antes, a vontade da coroa seria dificilmente satisfeita.

⁴² A oposição entre coroa e franciscanos é uma das dimensões deste conflito e nele se inserem quer o capítulo XXIII do primeiro volume da *Conquista Espiritual do Oriente* de frei Paulo da Trindade, no qual se expõem os privilégios que assistiam aos menores, os quais, baseados na ideia de *communicatio privilegiorum* seriam idênticos aos dos franciscanos estabelecidos na América, a *Relação Defensiva* de Miguel da Purificação – referida no capítulo 9 -, o conflito com Sebastião da Nazaré, bem como uma vastíssima correspondência entre os diversos agentes envolvidos (DRI, I, pp. 16-23; DRI, I, pp. 80-90; DRI, I, pp. 296-305; APO, F 6, pp. 1211-1212; ANTT, Colª SV, L 19, fls. 61, 142, 317, L. 20, fl. 91).

Enfim. Mais do que perceber o que aconteceu nesse período, e embora não se deva omitir a constância deste dilema – a dependência que a coroa manifestava em relação às estruturas regulares, e a maior «independência» destas em relação à mesma coroa do que, por exemplo, as estruturas seculares da igreja; bem como a tentativa de subordinar as primeiras às segundas e os conflitos que daí resultaram - importa agora analisar como é que, a partir da década de 1550, jesuítas e franciscanos implantaram estruturas cristãs nas aldeias de Bardez e Salcete. Recordando, em primeiro lugar, aquele que era o seu estatuto institucional durante o período aqui estudado, e o modo como este se articulava no contexto do Estado da Índia.

No que diz respeito aos franciscanos estabelecidos nos territórios de Goa⁴³, e tendo na cidade o centro das suas actividades asiáticas, importa ter presente a sua divisão, desde cedo, em Observantes (enviados pela Província de Portugal) e Capuchos (oriundos, inicialmente, da Província da Piedade, e depois, também, da Arrábida), cabendo aos primeiros a conversão de Bardez. Estes seriam reconhecidos como Custódia de S. Tomé da Província Oriental, sujeita à Província de Portugal, em 1543, possuindo a essa data um conjunto assinalável de conventos e colégios dispersos pelo território indiano, entre a costa do Malabar e o Guzerate⁴⁴. Em 1583, os frades de S. Tomé adquirem o direito de passar a Província, em resultado de uma decisão tomada no Concílio de Toledo desse mesmo ano, mas só em 1619, porém, a Custódia passa efectivamente a Província, sucedendo-se, durante as décadas seguintes, as tentativas (por parte da Província de Portugal, desse modo excluída de uma parte importante do seu poder) de a reduzir apenas ao estatuto de Custódia. Tal como a Custódia, a Província localizava-se no convento de S. Francisco de Goa, e era este o convento central em todo o Estado da Índia, dele dependendo os demais conventos observantes, bem como os colégios, as reitorias, as residências, cada qual encabeçado por um outro franciscano que respondia, por sua vez, ao Custódio e depois ao Provincial. Esta hierarquia reproduzia-se, depois, em relação à Província de Portugal, e após a separação, em relação à família transmontana e a Roma. Quase simultaneamente, os frades capuchos são reconhecidos como Custódia (em 1612) e Província (e 1622) (localizada no convento da Madre de Deus), e também estes sofrem pressões no sentido de serem reduzidos à sua anterior condição (desta vez por parte dos Observantes de Goa).

⁴³ Sobre os franciscanos na Índia, veja-se, sobretudo, Costa, 1926; Couto, 1928; Meersman, 1943, 1971, 1972; Lopes, 1962 e 1997; Catão, 1970; Telles, 1922, 1944; Pereira, 1989.

⁴⁴ Para se ter uma ideia mais precisa sobre a arquitectura institucional franciscana, desde Roma até uma reitoria distante, veja-se Lemoine, cap. 4; e Penco, Battista, Matanic, D'urso, Somnavilla, 1992.

É de salientar a alteração da relação entre os Observantes e Capuchos que se encontravam em Goa, e também entre todos estes e a coroa de Portugal, provocada pelas variações institucionais. Sobretudo a partir do momento em que os franciscanos recebem o estatuto de Província, altura em que passam a comunicar directamente com o Ministro Geral da Ordem, sediado em Roma, mas também com o próprio rei de Portugal, sem necessitarem de qualquer mediação das províncias portuguesas. Como é evidente, esta nova situação configurava uma «liberdade jurisdicional» que a coroa de Portugal temia, sobretudo numa época em que parecia ter recursos (ou vontade?) que permitiam a redução do poder dos religiosos, e é bem provável que semelhantes considerações tenham estado por detrás de muitos dos conflitos que, a partir do século XVII, opuseram os frades de Goa à coroa portuguesa. Por seu turno, durante o período em que existiram duas Províncias em Goa, cresceu correlativamente a competição entre ambas (embora formalmente, e desde 1563, os Capuchos estivessem sob a tutela dos Observantes), cada uma procurando eleger o Comissário Geral, responsável último *in loco* pelas duas famílias. A verdade é que independentemente destes conflitos internos, os recursos humanos da Província de S. Tomé continuariam a ser muito mais vastos do que os da Madre de Deus (a qual possuía 1/4 dos religiosos da primeira), e só a Companhia de Jesus a ultrapassava em dimensão.

Quando se aproxima a objectiva da rede institucional franciscana naqueles territórios, e se procura compreender como é que se organizava cada reitoria, a informação torna-se escassa. Persistiram poucos documentos coetâneos que testemunhem essa orgânica, e os textos de sistematização da memória – como a *Conquista Espiritual* de Fr. Paulo da Trindade – dão pouca atenção a estes aspectos institucionais, até porque mais interessados em explicar os efeitos práticos dessa organização do que a sua natureza. Mesmo assim, é possível dizer que em cada residência com dispensa *officium parochi* viviam, pelo menos, três franciscanos, um como vigário (ou guardião, sempre que a residência/convento tivesse mais do que doze membros), outro como cura, e um custos, leigo encarregue da gestão económica das casas; mas no geral, era maior o grupo responsável por uma reitoria⁴⁵.

Ainda que os franciscanos tivessem sido os primeiros a estabelecer-se na Índia, contando com um capital simbólico inultrapassável (até, pelo menos, a primeira metade do século XVII), nunca puderam contar com a protecção pontifícia que

⁴⁵ Lemoine, pp. 97-98.

caracterizou o estabelecimento dos jesuítas naqueles territórios. A missão indiana, pode assim dizer-se, foi fundada no dia em que Francisco Xavier arribou em Goa, em 1542, como núncio papal, tornando-se, em 1549, o primeiro provincial. A situação jurisdicional dos jesuítas era mais simples do que a dos franciscanos. Desde logo, porque a própria hierarquia da Companhia, de Roma até aos pontos mais recônditos do globo, era bem explícita, não gerando as tensões que dilaceraram, ao longo da primeira metade do século XVI, os discípulos de Francisco de Assis⁴⁶. Mesmo assim, o facto de a fundação da Província de Portugal, em 1546, e a de Goa, em 1549, distarem tão pouco tempo, não foi de menor importância na relação estabelecida entre ambas. Por sua vez, da Província de Goa desmembraram-se a Província do Malabar (1605, vice-província em 1601), a Província do Japão (1611, já vice-província em 1583), e a Vice-Província da China (1623). Destas dependiam os noviciados, seminários, colégios, residências e restantes instituições jesuítas. Todas elas, por sua vez, integravam-se na Assistência de Portugal, a mais antiga das assistências de que a Companhia dispunha. Estas últimas eram as suas primeiras esferas de organização, delimitadas em função das famílias linguísticas que constituíam os jesuítas, havendo apenas quatro, em 1558, e não excedendo as seis em toda a história moderna da Companhia. Cada assistente surgia como o principal intermediário entre o Geral e os Provinciais de cada Assistência e era no contexto desta hierarquia que se resolviam boa parte dos problemas e necessidades dos jesuítas que se iam estabelecendo na Índia.

Note-se que a partir de 1622, com a fundação da Congregação da *Propaganda Fide*, as jurisdições eclesiásticas, nomeadamente em espaço de missão, voltariam a colocar-se de uma outra forma, procurando Roma «desnacionalizar», sempre que possível, a actividade missionária *extra territorium*, e reorganizar o mapa de jurisdições virtuais que, desde o século XV e através de sucessivas bulas, tinha atribuído aos reinos ibéricos, sobretudo, praticamente todas as áreas do globo por cristianizar. Esta situação reequacionou, em boa medida, o xadrez de poderes, redefiniu os termos do Padroado Real português; e deslindar os vários conflitos que se despoletaram a partir do segundo quartel do século XVII devido à existência da nova congregação – e o caso de Mateus de Castro é já disso emblemático – permitirá, futuramente, aceder a outros «sentidos» das acções dos regulares nestes territórios, mas também da própria

⁴⁶ A melhor síntese sobre esta organização e respectiva articulação com a Assistência de Portugal encontra-se, sem dúvida, em Alden, 1996, Parte III, cap. 10. Sobre a Assistência de Portugal, em geral, veja-se, também, a clássica obra de Rodrigues, 1931-1950, e para uma síntese rápida sobre a arquitectura institucional, Lemoine, cap. 6.

coroa portuguesa em relação aos agentes eclesiásticos presentes nos territórios do seu império⁴⁷. Por fim, a criação, enquanto organismo da administração central do reino de Portugal, da Junta de Missões, já nos finais do século XVII, configura, outra vez, uma nova situação jurisdicional, pois caberia a esta instituição, a partir de então, a centralização das actividades missionárias realizadas no império.

Dito isto, ou seja, depois de se ter referido esquematicamente o quadro institucional e jurisdicional no contexto de qual se moveram estes religiosos, pode-se passar à análise da sua implantação nas aldeias de Goa. Sabe-se que poucas décadas depois dos primeiros religiosos aí se terem estabelecido, muitas destas aldeias contavam já com estruturas institucionais de grande durabilidade, tanto assim que são ainda elas, hoje, a marcar simbólica e activamente a presença histórica de poderes cristãos naqueles lugares. Em 1621, o relatório enviado ao monarca pelo arcebispo de Goa, Cristóvão Sá Lisboa, enumera vinte e sete igrejas paroquiais em Tiswadi (não se sabendo se estas incluíam as da cidade de Goa), dez em Bardez (na mesma altura, uma outra lista refere-se a pelo menos treze igrejas), e mais de vinte em Salcete⁴⁸. Atendendo a que, no início do século XVII, havia um total de cento e trinta e cinco povoações, e que algumas das paróquias incorporavam mais do que uma aldeia, estes números sugerem já uma implantação bastante intensa das estruturas eclesiásticas e agentes religiosos nestes locais. Há notícia de que alguns anos depois, os franciscanos teriam já 17 igrejas paroquiais em Bardez (as quais serviam 34 povoações), além de um colégio, um seminário, dois hospitais, e demais serviços adscritos às igrejas⁴⁹; e que em, Salcete, para o mesmo período, os jesuítas possuíam mais de 22 igrejas (as quais serviam o conjunto de aldeias de Salcete), o hospital de Margão e o colégio de Rachol⁵⁰ (fig. 13).

Importa recordar que à construção de uma igreja paroquial correspondia a afectação de recursos que garantiam a sua manutenção, e é precisamente neste contexto que Poulanco designaria de «iglesias nuestras» as igrejas de Chorão e de Tana, construídas

⁴⁷ É ainda muito útil, a esse propósito, a síntese oferecida por Charles Boxer em *A Igreja e a Expansão Ibérica*, 1990, pp. 98-106.

⁴⁸ Coutinho, 1958, p. 39, referindo-se ao «Relatio de Statu Ecclesiae Goanae ab Archiepiscopo Christophoro de Sa e Lisboa, Goa, 1621», ASV, S. Congregatio Concilii; também Meersman, 1971, pp. 95-96. De acordo com os relatórios seguintes, estes números evoluíam da seguinte maneira: Francisco de Mártires, em 1640, anunciava a existência de 79 igrejas paroquiais, ou seja, mais vinte do que aquelas que existiriam duas décadas antes, e seria sensivelmente este o número de paróquias que persistiria até ao século seguinte (Coutinho, 1958, pp. 40-41).

⁴⁹ Costa, 1926; Meersman, 1971.

⁵⁰ Borges, 1994, pp. 161-167.



Fig. 13: Reconstrução aproximada da estrutura paroquial de Goa no início do século XVII

– segundo ele – com esmolas directamente concedidas à Companhia de Jesus.

Ou que Bocarro referiria que duas igrejas de Bardez não se sustentavam com rendas da coroa⁵¹.

Mas para além das esmolas de privados, de instituições (desde a própria coroa até à Misericórdia ou mesmo outras ordens religiosas) e das comunidades, da dízima paga pelos cristãos, dos legados pios, estas estruturas contavam, sobretudo, com a transferência das rendas dos templos não-cristãos para o culto cristão. Até porque as dízimas eram consumidas pela coroa noutras necessidades⁵². Em Tiswadi, este processo de acumulação de rendas e de bens móveis e imóveis foi encabeçado pelo colégio/seminário de São Paulo, ao qual tinham sido afectados todos os bens que pertenciam aos templos das aldeias de Tiswadi, mas também por confrarias encarregues das *fabricas* das igrejas. Quanto às províncias de Bardez e Salcete, tais bens seriam afectados à Ordem de S. Francisco e à Companhia de Jesus por provisão de 23 de Março de 1569, a qual estatuiu as seguintes condições: que eles fossem utilizados para subvencionar as necessidades espirituais das comunidades (a conversão e o culto), para construir e reparar as igrejas, para manter a casa dos catecúmenos e as confrarias, curas, vigários, capelões, almas, capítulos. E para favorecer a devoção em geral⁵³. Em contrapartida, os sacramentos deviam ser gratuitos, seguindo o preceito *gratis accepistis, gratis date*, embora os padres pudessem aceitar esmolas voluntárias⁵⁴.

Complementava a implantação institucional, uma crescente implantação humana. Sintoma do seu peso relativo é a *ratio* entre população laica e população religiosa, de origem ocidental, que residia naqueles territórios, a qual era altamente favorável aos

⁵¹ Curiosamente, o controlo dos bens das religiões começou muito cedo, como se pode deduzir de duas cartas de D. Antão de Noronha, uma de 1564, no qual explica ao rei as «razões que teve para não dar Igrejas, e aforar algumas Aldêas aos Padres da Companhia» (ANTT, CC, I, Mss. 107, n.º 38), e uma outra de 1566, na qual assinala que os religiosos levavam, indevidamente, grandes somas de dinheiro (ANTT, CC, I, Mss 108, n.º 24); Bocarro, .

⁵² Assim se pode deduzir de um decreto da Mesa da Consciência e Ordens no qual se reitera «serem os dizimos das ditas Provincias ordenados para congrua sustentação, e dados a S.A. p.º cumprir primeiramente com esta obrigação como se comtem nas Bullas 26 de Sept.º dde 1565» (Aranha, 1731, tomo 2., fl. 20).

⁵³ Coutinho, 1958, pp. 97-98.

⁵⁴ Porém, a prática de cobrar pela sua execução era muito frequente, e disso dá conta o § 14 da visita pastoral de frei Aleixo de Meneses, de 1596. O mesmo tipo de prática continuava a ser denunciada em 1748, numa outra visita pastoral à província de Salcete. O arcebispo seria avisado de que o pároco de Sancoale se recusava a cantar missa de defuntos sem o pagamento de 2,5 xerafins, ou, caso fossem pobres, de 2 xerafins (APG, Livro 1 de

religiosos; e de entre estes, ao clero regular. O *Livro do Estado da Índia Oriental*, de António Bocarro e Pedro Barreto Resende, de 1635, cujo interesse é tanto maior quanto o ter sido compilado pouco depois do relatório de Cristóvão Sá de Lisboa, oferece dados aproximados sobre o número de «ocidentais» ou «ocidentalizados» que residiam em Goa, quantitativos que foram detalhadamente analisados por Sanjay Subrahmanyam⁵⁵. Embora não seja evidente a que «Goa» estes números se referem, de acordo com a informação que transmitem aí residiam oitocentos «casados brancos» (portugueses e castiços), dois mil e duzentos «casados negros» (ou seja, indianos convertidos), e seiscentos e trinta e nove religiosos. De entre estes, duzentos e vinte seriam franciscanos (entre Observantes e Reformados), cento e quarenta e nove eram jesuítas, seguidos de perto por agostinhos (125) e por dominicanos (102)⁵⁶.

Quando comparados com o total dos súbditos portugueses no Estado da Índia, estes números revelam, desde logo, a centralidade – cada vez mais religiosa – da cidade de Goa. Não pelo número de casados brancos, claro está, mas pelo número de religiosos que aí se concentravam (c. de 40% do total de missionários espalhados pelo Estado da Índia e fora dele)⁵⁷. Importa salientar, aliás, a *ratio* entre a população laica e a população religiosa vinda da Europa e estabelecida em territórios asiáticos, quando comparada, por exemplo, com a *ratio* que caracterizava a relação entre ambos os poderes no reino. Estes números comprovam que a implantação religiosa nesses lugares era impressionante e que a presença de religiosos era ainda mais eminente do que no reino – e no reino, recorde-se, o estatuto dos religiosos já era superior àquele que se verificava, na mesma altura, nas restantes monarquias europeias⁵⁸.

É evidente que essa notoriedade resultava das necessidades criadas pela conversão e cristianização, vindo a ter expressão, mais cedo ou mais tarde, na *ratio* entre convertidos e não-cristãos, comprovando que o principal objectivo da presença missionária estava a ser concretizado. Segundo Mira Mascarenhas, a proporção numérica entre convertidos e não-cristãos nas aldeias de Tiswadi, Bardez e Salcete, no início do século XVIII, era já altamente favorável aos primeiros. Nessa época, a

Visitas Pastorais, 1747, Salcete, fl. 36). Nas restantes visitas que constam deste livro, este surge como um pecado recorrente.

⁵⁵ Subrahmanyam, 1995.

⁵⁶ Infelizmente, Bocarro não explicita se esta categoria inclui apenas a cidade, ou se também inclui os territórios circundantes de Tiswadi, Salcete e Bardez.

⁵⁷ Subrahmanyam, 1995, pp. 311-315.

⁵⁸ Palomo, 2000, p. 76.

província de Salcete, vulgarmente denominada o «ramalhete da Igreja de Deos»⁵⁹, contava com cem mil convertidos e apenas três mil «gentios», e o mesmo se passava nos outros territórios de Goa, com a excepção da cidade, onde tal relação se invertera⁶⁰. Apenas cem anos antes, no início do século XVII, os números eram bastante diferentes, e agora de acordo com M. N. Pearson: nos territórios de Goa existiam cerca de cinquenta mil convertidos, os quais constituíam entre 1/4 a 1/3 da população local, embora na cidade de Goa a conversão tivesse sido mais intensa, abrangendo 2/3 da população⁶¹. Em 1579 havia, no máximo, oito mil convertidos em Salcete, num total de oitenta mil moradores, e isto depois de um período de intensas conversões forçadas, apresentadas, porém, como grandes sucessos de uma ou outra ordem religiosa, em constante competição pela supremacia nos números, pois eles (e ela) podiam granjear novas vantagens político-institucionais, já que os religiosos que se revelavam mais eficazes nas conversões eram, por consequência, os mais apoiados – e o sucesso da cristianização, a transformação global de corpos e almas, dependia, em boa parte, da existência ou não de condições favoráveis a uma actividade apostólica duradoura⁶². É certo que o crescendo aqui apresentado como linear, resultou de muitos avanços e recuos que a empresa da conversão conheceu nestes lugares, fruto das razões mais variadas⁶³, desde os ataques militares, a insuficiência numérica e qualitativa dos missionários, o desinteresse dos cristãos, até aos obstáculos ou igual desinteresse dos «gentios».

Em todo o caso, a conjunção entre a missão e a estrutura paroquial (e o modo como esta era entendida na ordem imperial), entre o apostolado e a cura de almas, disponibilizou as estruturas necessárias para prosseguir a cristianização, ao possibilitar que a rápida transição que a conversão nominal supusera, se transformasse, se pudesse estabilizar numa verdadeira cristianização⁶⁴. Esta fixação não só se ajustava à

⁵⁹ Calado, 1978, p. 356.

⁶⁰ Mascarenhas, 1989, p. 84. Uma fonte jesuíta de 1666-1668 refere a existência de 80000 almas cristãs (Calado, 1978, p. 356). Veja-se, para o restante século XVIII, Lopes, 1996, pp. 83 e ss.

⁶¹ Pearson, 1987.

⁶² DHMPPQ, XII, p. 448. Veja-se, a propósito dos usos dos números no contexto da luta de poder entre ordens religiosas, Spyer, 1996, pp. 171-198.

⁶³ A serem verdadeiros, estes números parecem sugerir que durante o século XVII o empenho na conversão das aldeias terá sido muito intenso. Esta rotação terá coincidido com um projecto mais sistemático de implantação territorial mas também a um *timing* próprio às estratégias de missionação, na Índia como na Europa.

⁶⁴ E num acompanhamento quotidiano dos convertidos (Delumeau, 1977, p. 194). Todavia, a atribuição de tais poderes não foi consensual, quase desde o início. Disso nos dá testemunho, logo em 1564, uma carta de D. Antão de Noronha, na qual expõe as «razões que teve para não dar Igrejas, e aforar algumas Aldêas aos Padres da Companhia», ANTT, CC, PI, Mss. 107, nº 38. Uma outra, de 1566, aponta no mesmo sentido: «Carta de D. Antão

percepção de que a coroa de Portugal passara a ter daqueles territórios, como à própria transformação dos sentidos conferidos à actividade apostólica, associando-a um lugar ou, para ser mais precisa, associando-a a uma aldeia, a uma paróquia⁶⁵. Resta saber até que ponto é que a precocidade desta conexão, em Goa, terá influenciado experiências posteriores como a experiência brasileira. Apesar de no seu excelente livro *Charlotte de Castelnau* não inquirir a genealogia do modelo brasileiro, essa articulação, no seio de um mesmo império, deve ser tomada em consideração⁶⁶.

Enfim, a partir do momento em que se estabeleciam nas aldeias, os religiosos dispunham de um conjunto de dispositivos que permitiam a concretização dos fins para os quais tinham sido mobilizados⁶⁷. E se estes números parecem não enganar, outros sinais atestam os efeitos dessa presença: no início do século XVII, os livros de actas das gancarias das aldeias de Goa já indiciavam o entranhamento do clero na vida aldeã (tanto relacionada com tarefas estritamente religiosas, como a celebração de festas cristãs, quanto com matérias bem mais prosaicas, como dívidas, distribuição de propriedades, pagamento de impostos, e outras)⁶⁸ e, inclusive, o excessivo poder que estes aí tinham alcançado⁶⁹.

Mas, na prática e em concreto, que poder era esse? E como é que os missionários o tinham ampliado?

de Noronha a ElRey sobre a grande soma de dinheiro que levavam os Capitães daquele Estado, e algumas Religioens indvidamente (...)), ANTT, CC, I, Mss 108, n° 24.

⁶⁵ Se as primeiras incursões dos religiosos pelos territórios das Velhas Conquistas tiveram o carácter itinerante que caracterizava o sentido mais geral da actividade apostólica jesuítica, dificilmente se poderia dizer o mesmo daqueles missionários que passaram a viver permanentemente nos lugares que visitavam, como os dois jesuítas que, em 1560, se instalaram em Salcete para proverem pelas almas dos cerca de mil fiéis que se dizia haverem por aquelas partes, e que aí ficaram com a intenção de converterem os restantes. Veja-se, a esse propósito, Prosperi (1991, p. 210), mas também Palomo (1999).

⁶⁶ Castelnau-L'Estoile, 2000, *maxime*.

⁶⁷ Delumeau, 1977, pp. 25 e ss.; Allegra, 1981, pp. 897 e ss.; Palomo, 1999, p. 20. Seria no âmbito paroquial, precisamente, que se desenvolveriam algumas das estratégias mais sofisticadas de geração e de regulação dos comportamentos, tais como os registos paroquiais, através dos quais o pároco adquiria um conhecimento personalizado das suas ovelhas, registando os eventos mais relevantes para a vida cristã desde o seu nascimento até à sua morte, os róis de confissões ou mesmo, os róis de cristãos)

⁶⁸ Veja-se, a esse propósito, os livros relativos às tomadas de decisão das gancarias da aldeia de Azossim, anos de 1614 e de 1615 da aldeia de Azossim (HAG, 10023 e 10024), e aldeia de Carambolim, anos de 1612-1615 (HAG 10042-10045).

⁶⁹ À laia de ilustração, consultem-se a «Provisão de Sua Magestade para que os Religiosos não comprem mais bens de raiz na India», de 1591 (APO, F 5, III, pp. 1280-1281), o «Alvara sobre os mosteiros e outras comunidades, nam Comprarem, nem possuirem bens de raiz, na forma das Leys antigas destes Reynos» de 30 de Novembro de 1611 (ANTT, Cartório Jesuítico, Maço 57, n°2), bem como e as cartas do monarca pedindo informação sobre as fazendas dos religiosos (APO, F 3, p. 98; pp. 192-204, pp. 274-286; mas também ANTT, SV, Livro 20, fl. 91).

*
* *

Como se disse, a atribuição das paróquias de Tiswadi, Salcete e Bardez a franciscanos, jesuítas e dominicanos e a acumulação do *officium parochi* com a função apostólica enquadraram a presença dos religiosos nestes territórios. Contudo, por si só este quadro institucional pouco podia fazer pela inserção quotidiana na vida local, embora legitimasse essa presença e o monopólio sobre as estruturas organizadoras do sagrado, o controlo da relação visível entre sujeitos, grupos, e transcendente. No dia em que eram nomeados párocos, era-lhes concedido essa faculdade, plataforma a partir da qual podiam adquirir outros poderes. O entranhamento processou-se por diversas vias directamente articuladas com o quadro institucional acima desenhado, e frequentemente associadas entre si: a par da atribuição institucional a coroa criara, no âmbito do padroado régio, as condições económicas e financeiras para que essa implantação tivesse condições de durabilidade, fornecendo, ainda, o apoio militar que ajudaria as cristandades a tornarem-se mais fixas. Tal plataforma permitia, depois, a intervenção em níveis extremamente estruturantes, ainda que diferentes, da existência local – as formas de comunicação, a família, as noções de tempo e de espaço –, assim como em áreas tão centrais quanto aquelas para a organização social quanto eram a produção económica e circulação de bens, assim como o exercício da justiça.

Em Tiswadi, a destruição dos signos materiais da «idolatria» antecipou-se à própria nomeação de religiosos para tais paróquias, e o mesmo aconteceu com a transferência dos rendimentos destes para o culto cristão, primeiro para o colégio da Santa Fé, e mais tarde para os seus novos administradores, os jesuítas. Ou seja, a intervenção no espaço e o estabelecimento de condições económicas favoráveis à conversão foi anterior à sua fixação nas paróquias entretanto criadas naquela ilha. Quer isto dizer que quando este estabelecimento ocorreu, os religiosos já usufruíam dessas fontes de poder. A enorme quantidade de documentação que existe a esse propósito dá conta, aliás, da importância económica desta atribuição e do monopólio que ela instituiu em favor da Companhia de Jesus. Já em Salcete e Bardez estas destruições ocorreram após a nomeação dos missionários jesuítas e franciscanos para as suas paróquias, acompanhando, por assim dizer, a sua implantação territorial. Não é evidente o efeito que esta diferença teve (ou não) no processo de conversão numa e noutras partes. Como se verá nos capítulos sétimo e oitavo, os graus de violência envolvidos neste

processo não só dependeram dos meios com que os missionários podiam contar, como também da maneira como as populações locais (ou parte delas) *entenderam* a natureza daquele processo.

Independentemente desse *timing* distinto, uma coisa é certa: a transferência de rendas dos templos e oficiais locais para os jesuítas e franciscanos correspondeu a uma nova etapa administrativa, a uma época em que o vedor da fazenda Simão Botelho recolhera já informações sistemáticas sobre as rendas que o rei de Portugal possuía naqueles lugares⁷⁰, e o tanador-mor fizera o tombo de «todallas terras e propriedades de toda a sorte e codissão que fosse que forão antigamente dos pagodes da dita aldea e servidores della sem ficar nenhuma (...)»⁷¹. Em Salcete e Bardez, a materialização destas etapas ocorreu em 1567 (ano, também, da destruição dos templos) e 1569, quase duas décadas depois de aí se terem «estabelecido» as primeiras paróquias. Somente então é que a coroa as dotaria de «todas as propriedades, foros, E Rendas, E tudo maes que pertencia aos pagodes que nellas são derribados» para se pagarem os ordenados dos «Vigairos, curas e beneficiados», as «fabricas» das igrejas e seu «repaíro», assim como a construção do colégio dos jesuítas, em Salcete⁷². Complementada por alvarás, decretos e provisões nos quais se reiterava a urgência em derrubar os templos que ainda não tinham sido «derribados», bem como em manter afastados dos espaços em que havia cristãos os antigos servidores desses templos, esta doação estabelecia os fundamentos económicos para que a cristandade pudesse durar, e para que ao mesmo tempo que se derrubavam os templos, se construíssem sobre eles novas igrejas e outros edificios cristãos. Que ao mesmo tempo que se expulsavam os seus officiantes e se destruíam, também, os seus textos sagrados (recorde-se, a esse propósito, o orgulho com que o bispo frei Juan de Albuquerque recuperara, em 1549, uma cabaça cheia de livros com os escritos dos indianos, tendo como única intenção a sua destruição) se apresentassem novos sacerdotes, novos livros e leituras, novas

⁷⁰ Em 1548 dizia ter acabado os forais das alfândegas e iniciado os forais das terras de Diu, e no ano de 1552 confirmaria, numa carta ao rei, ter praticamente terminado «o tombo geral das coisas destas partes». Textos..., 1989, p. 74. Cf. Tombo de Simão Botelho, 1554, ANTT, Núcleo Antigo, n°).

⁷¹ E por rendas dos «pagodes» entendia-se não somente as rendas fundiárias, mas todas as fazendas que pertenciam aos grous, permis, mulheres solteiras, servidores dos pagodes, desde as jóias de ouro e de prata, aos escravos e escravas, ao gado *vaquum*, aos búfalos dos farazes, até outros bens dos carpinteiros que levavam bandeiras, dos que faziam cavar a arequeira, dos feiticeiros, dos trombeteiros, dos chocalheiros, dos bandaris, etc., etc. (HAG, Foral das Ilhas de Goa, 1553-1562, fls. 37v-38).

⁷² Pissurlencar, 1952, pp. 133-137; Provisões do Colégio de Rachol, 1596-1680, HAG 824, fls. 3-6v. Foral de Salcete, cópia feita de 1585, HAG, n° 3071; Foral de Salcete, resumo feito em 1635 do foral de 1622; HAG, n° 7604; Foral 1622, HAG 7583-7585; Foral Antigo de Bardez, 1649, HAG, 7587, o Tombo de Francisco Paes, na parte relativa às rendas de Salcete e Bardez, bem como Provisões do Colégio de Rachol, 1596-1680, HAG 824.

imagens, novas estátuas, novas cerimónias.

Ou seja, em Salcete e Bardez, a materialização do princípio de substituição, sobre o qual assentou, no início, a evangelização dos indianos, fez-se de uma forma mais sistemática do que em Tiswadi (onde o seu carácter foi claramente tentativo). É nesse âmbito, de uma substituição quase clínica dos sinais religiosos locais pelos signos cristãos, a qual dependia, necessariamente, dos meios disponíveis para o fazer, que devem ser entendidas muitas das intervenções desenvolvidas por estes religiosos.

Talvez por isso importe ter presente os «meos» de que estes religiosos dispunham - e por meios entenda-se, desde logo, os meios económicos. É por isso que serão privilegiados, já de seguida, aspectos relativos à implantação económica do poder religioso, pois esta não só era essencial à sua subsistência, mas também porque da abundância ou escassez de rendimentos derivava, muitas vezes, o investimento nuns ou noutros dispositivos de cristianização. Além do mais, os fundamentos económicos da vivência missionária nas aldeias articulavam-se com os mecanismos de distribuição do poder social pré-existent, podendo reforçá-los ou até, e ao invés, questionar a sua existência. Será que os missionários procuraram «capitalizar» os benefícios económicos que a coroa lhes concedera? De que forma é que o fizeram e com que fins?

*
* *

Rendas e esmolas régias, doações da coroa e de outros sujeitos, compra de propriedades e exploração das mesmas, inserção nas redes comerciais, estabelecimento de «portagens» e outros «impostos» às populações locais constituíram algumas das formas de reforço do poder económico que caracterizaram as actividades destes religiosos, sobretudo jesuítas.

Defendeu-se anteriormente que a transferência de rendas para o culto cristão - emblemática na «Provisão do Vêdor da fazenda Fernão Rodrigues de Castello Branco, com o Assento que fez com os Gancares das Ilhas de Goa sobre o pagamento de duas mil tangas brancas das rendas dos Pagodes, que erão já todos derrubados»⁷³ -

⁷³ APO, F 5, I, pp. 161-170. No n.º 4469 dos Historical Archives of Goa - «Provisões, leis e alvarás, 1558-1567» - encontram-se, também, múltiplas referências a estas transacções.

dera início a um processo de intervenção económica (e já não apenas financeira) na vida das aldeias que em parte culminaria na acumulação de grandes riquezas fundiárias pelos jesuítas⁷⁴, mas também pelos franciscanos⁷⁵ (embora estes de uma forma bem mais dissimulada), mas esta não é uma questão de resolução simples, até pela dificuldade em perceber em que é que consistia o usufruto de tais rendas: se os religiosos recebiam um determinado valor pecuniário, não intervindo na exploração das terras, ou se, ao invés, exploravam as terras retirando, delas, o valor contratado.

A par dessas rendas transferidas na reunião de 1541, outras rendas podiam ser transferidas para apoiar financeiramente as actividades dos religiosos – e tal aconteceu com o colégio de S. Paulo em favor do qual foram transferidos os foros que deviam ser pagos à coroa por algumas aldeias de Goa, ou com os foros das aldeias de Assolna, Velim e Ambelim, os quais seriam doados por D. Pedro de Castro aos jesuítas, e foram objecto de intensas disputas entre os inacianos de Goa e os de Cochim⁷⁶.

Complementavam essas rendas, as propriedades das aldeias que lhes iam sendo doadas, no que correspondia, em algumas povoações, a porções importantes da terra cultivável. O processo de acumulação ter-se-ia iniciado com Martim Affonso de Sousa

e que parecia não terminar, como atestam, aliás, um conjunto nada dispiciendo de códices. Atente-se, por um momento, na «Lista das rendas e despesas da Provincia de Goa da Companhia de Jesu», de 1666, documento publicado por Adelino de Almeida Calado na revista *Studia*. Este documento testemunha como, cerca de cem anos depois da sua chegada à Índia, e depois de continuadas invectivas da parte da coroa no sentido de reduzir o seu poder económico (como se verá adiante), os jesuítas tinham

⁷⁴ Quanto às propriedades dos jesuítas, é vasta a documentação, desde o Tombo dos Namoxins às Provisões do colégio de Rachol, já referidas, até inúmera legislação (APO, F 5, I, pp. 182-183, p. 212, pp. 230-234, pp. 249-254, p. 330, p. 489, n., p. 993). Veja-se Moraes, 1964, pp. 395 e ss.; Velez, 1989; Borges, 1994; Matos, 1994. Sobre as formas de poder económico dos jesuítas, em geral, na Assistência de Portugal, veja-se Alden, 1996, parte IV.

⁷⁵ Já no que respeita os franciscanos, a situação é distinta pois estavam proibidos de «possuir» bens; podiam apenas receber esmolas. Em 1568, uma «Provisão do Viso Rey Dom Antão Noronha em nome d'ElRey sobre o acrescentamento dos ordenados aos Vigários e ministros das Igrejas da Ilha de Goa, e terras de Salcete e Bardez, aos quaes ordenados applica as rendas dos Pagodes das ditas terras de Salcete e Bardez» aumenta os ordenados dos eclesiásticos «para bem das christandades destas partes» (APO, F 5, II, pp. 687-689). Através de uma petição dos gancars de Bardez, de 1613, obtém-se alguma outra informação sobre as rendas dos franciscanos aí estabelecidos: «ha quarenta annos que derribaram seus pagodes e edificaram treze egrejas a que se applicaram, para sustentação dos ministros d'ellas, as aldeias que estavam applicadas aos ministros dos pagodes que importam cada anno mais de tres mil pardaos», referindo que, para além disso, os cristãos pagavam dizimos (DRI, II, pp. 323-325).

⁷⁶ Alden, 1996, pp. 392-393.

uma presença preponderante nas aldeias de Goa (para além das muitas terras que possuíam na Província do Norte). Casas sobradadas e térreas, palmares em Quellossim, Carmona, Benaulim, Dramapur, Chinchinim, Betalbatim, Majorda, Calata, hortas em Chorão, a quinta de Sant'Anna, a ilha de Lovarim, o sapal de Rachol, rendas nas terras de Assolná, Velim e Ambelim, rendas na feira e boticas de Rachol. Mas basta uma sondagem pelo «Tombo dos Namoxins» para se tornar inquestionável o poder que estes religiosos tinham nos territórios de Goa, ou o «Tombo de Diu de 1592» para nos apercebermos rapidamente de que a acumulação fundiária começara cedo. Mas como fez notar Dauril Alden, não era apenas no mundo rural que os jesuítas possuíam propriedades. Os prédios urbanos eram de enorme importância enquanto fonte de rendimento da Companhia, mas no caso goês, e dada a quantidade de problemas que estas propriedades tinham gerado, estes seriam, no geral, vendidos⁷⁷.

A intervenção nos modos de cultivo dos campos, no sentido de os tornar mais produtivos (como interpretar, por exemplo, as constantes referências ao aumento das rendas que se pagavam «à força de nossa industria e trabalho»⁷⁸) e, inclusive, a alteração das próprias culturas também era inquestionável no caso goês. Embora ainda não conseguindo identificar as razões que explicam este processo - embora ele esteja provavelmente associado à menor carga tributária a que os palmares estavam submetidos - a verdade é que nas primeiras décadas do século XVII se verificava uma tendencial transferência de terras dedicadas ao cultivo do arroz para a plantação de «palmeirinhas». Sabe-se é que essa rotação «era em prejuízo da faz^a de sua mag/e e pl/o dito rep^a a dita renda não hia em acrescimento antes avia quebra nella»⁷⁹, levando a coroa a agir no sentido de evitar o prosseguimento de tais práticas que lesavam a fazenda do rei. Por seu turno, a mais insuspeita documentação revela o olhar económico que estava presente, desde o primeiro momento, na comunicação estabelecida pelos inacianos com a população local. Ou veja-se. No «Modos de falar em Canary» - aquilo que se poderia designar como um vocabulário essencial ao jesuíta recém-chegado a uma paróquia de Salcete, compilado pelo padre António Saldanha, já na segunda metade do século XVII - é frequente a simulação de diálogos

⁷⁷ Alden, 1996, p. 398.

⁷⁸ Na «Lista das rendas e despesas da provincia de Goa» do tempo do vice-rei D. João Nunes da Cunha, ou seja, de meados do século XVII refere-se, frequentemente, esta expressão, para explicar o assinalável aumento de rendas que os jesuítas tinham conseguido nas aldeias (Calado, 1978, *passim*), ou os próprios jesuítas a utilizam. Para ter uma noção mais aproximada destas riquezas, consulte-se o código «Provisões do Colégio de Rachol», cujos fls. I a 192 condensam muitas destas concessões (Provisões do Colégio Do Rachol, 1596-1680, HAG 824)

⁷⁹ Assentos do Conselho da Fazenda, HAG, n.º 9530, fls. 182v-183; Assentos do Conselho da Fazenda, HAG 1160, fl. 38 v. Veja-se, ainda, Alden, 1996, p. 415.

em torno aos produtos da terra e sua qualidade.

«(...)Tem mangas?
 (...) A como rendem?
 (...) Cento a pardao
 (...) Mandaime huas poucas»

ou

«(...) He vos de prender, se não pagais
 (...) De quem he este palmar?
 (...)Cujas são estas varzeas?»⁸⁰

são exemplos que mostram que os interesses mais básicos dos padres *in loco* contemplavam uma série de matérias distintas que pouco tinham a ver com a conversão propriamente dita, razão última pela qual se encontravam naqueles lugares. A constituição, pelos jesuítas, de uma espécie de celeiros onde guardavam sementes que, depois, disponibilizavam aos agricultores mais desafortunados, era uma outra forma de intervenção nos modos tradicionais de cultivo⁸¹. Por outro lado, os contratos de trabalho estabelecidos pelos religiosos com muitos moradores destas aldeias (para além do amplo recurso a escravos), como se pode aferir da quantidade de referências que se encontram nos códices que fazem parte da colecção «Conventos Extintos», estante nos arquivos de Goa continuam a dar testemunho de que o envolvimento económico dos religiosos estabelecidos nas aldeias era muito grande⁸². Outros testemunhos da época - sabe-se, por exemplo, que o Pai dos Cristãos de Bardez providenciava no sentido de arranjar trabalhadores entre os convertidos, a quem dava como pagamento uma medida de arroz, ou que os párocos das aldeias, em geral, ocupavam os cristãos «m^os dias em seu serviço como se fossem seus escravos»⁸³ - eram bem menos abonatórios, indiciando, também eles, a dimensão económica do estabelecimento dos religiosos.

Isto era complementado por outras actividades nas quais os próprios religiosos se envolviam. Tanto assim que numa carta da Câmara de Goa ao rei, de 1602, se denuncia e se critica um expediente utilizado pelos jesuítas para aumentarem as suas (já muitas) rendas. Tratava-se de uma espécie de «portagem» levantada por estes

⁸⁰ ANTT, ML 757, fls. 11v e 18v.

⁸¹ Souza, 1994, p. 96.

⁸² Borges, 1994, pp. 47-48. Sobre o escravos de Goa veja-se, Pinto, 1992 e Pescatello, 1998.

⁸³ Situação referida por Araújo, 1993, p. 312.

religiosos aos não cristãos que pretendiam passar a terra firme para aí celebrarem os seus ritos. «Por fundamento deste tributo» tomava-se «a conversão (...) dizendo que pois os infieis se não convertem, paguem para gasto dos convertidos; o que se permitira, se se ouverão de converter almas por força»⁸⁴. Como é sabido, tais práticas eram estritamente proibidas por sucessivos concílios e vedadas, também, por uma série de decretos régios. Contudo, os jesuítas justificavam a utilização de meios ilícitos como instrumento para alcançar o fim da conversão - e meio ilícito era, definitivamente, o seu envolvimento no comércio e no contrabando⁸⁵.

Enfim: o sucesso obtido nestas actividades terá sido tão grande que a riqueza dos religiosos derivou num problema para a própria coroa, e até mesmo para a hierarquia eclesiástica. Uma boa via para aceder à dimensão destas actividades são os próprios textos produzidos pelos religiosos, pois a legitimidade moral das actividades económicas em que se encontravam envolvidos seria constantemente discutida. Logo na segunda metade do século XVI, o padre Francisco Rodrigues, o *Manquinho*, discutiria alguns casos relativos às actividades comerciais dos jesuítas de Goa, desde questões respeitantes a contratos, à venda de produtos proibidos a infiéis, empréstimos, considerando-as quase sempre legítimas⁸⁶. Noutros textos, os jesuítas recorreriam a um conjunto de subtilezas - diziam, por exemplo, que os missionários não se envolviam directamente nas actividades comerciais, recorrendo, ao invés, a intermediários. Outras vezes, apresentavam-se como vítimas da injusta perseguição da coroa. Seria nesse contexto, aliás, que Valignano pediria a Mercuriano que resolvesse a situação dos jesuítas, não sem sublinhar que a proibição das actividades comerciais podia resultar na queda em pobreza, pondo em perigo o estado da cristandade, o que era ainda mais nocivo do que os inácianos possuírem bens. Discordando das acusações a que eram sujeitos, os jesuítas acabariam por obter a permissão papal para continuarem a desenvolver a maior parte das suas actividades⁸⁷.

⁸⁴ APO, F 1, II, pp. 91-110; Aranha, 1731, tomo 2, fl. 40.

⁸⁵ Borges, 1994, pp. 41 e ss; Matos, 1994, pp. 151 e ss..

⁸⁶ Cit. em Wicki, 1961, pp. 257-263.

⁸⁷ Spence, 1987, pp. 196-197. Veja-se, a esse propósito, ANTT, ArJes., «Livro de Pareceres do Pe. António Soares», n.º 8, fls. 619-641 são em defesa das fazendas adquiridas pelas religiões; ANTT, ArJes., «Livro com vários pareceres de Pes. Jezuitas sobre varias materias resolvidas pelo Pe. Diogo de Areda» n.º 14, fl. 39 e ss.; ANTT, ArJes, CartJes., n.º5-15, «Informaçam por partes dos Religiosos da Comp^a de IESU sobre os bens de raiz de que trata a Lei que se passou em o anno de seiscentos e onze e agora de novo se manda executar», n.º 26.

Também os franciscanos procurariam justificar as suas transgressões a este nível. Embora muito posteriores, as *Breves Resoluções Morais* de frei António da Graça, da província de S. Tomé, comissário geral desta província e da Madre de Deus, contêm um capítulo dedicado à pobreza religiosa no qual se expõem várias situações que, segundo Graça, o qual recorre à subtil diferença entre propriedade e domínio para defender o domínio útil que os franciscanos tinham sobre determinados bens, não podiam ser qualificadas como pecado contra a pobreza. Entre estas, destacavam-se aquelas que respeitavam as rendas recebidas por franciscanos. Estes podiam receber rendas durante um período inferior a dez anos, rendas perpétuas para o culto, para as necessidades e os livros, os enfermos, bem como as esmolas anuais de príncipes e reis. E como não sublinhar aquele ponto em que se permite dispender «em usos propios que ao arbitrio do prudente não são superfluos, como pera o vestido, comer, ou Livros, que se hao de comprar»? Para além destas rendas entregues ao «arbitrio do prudente», trinta outras situações eram contempladas como casos de excepção, casos em favor dos quais Graça invocava um já conhecido tópico: «a necessidade carece de lei»⁸⁸.

Apesar do arsenal de argumentos que os religiosos tinham à sua disposição para justificarem as suas riquezas temporais (invocando, inclusive, a sua enorme pobreza⁸⁹), as queixas lançadas pelos oficiais da coroa aumentaram, ano após ano, sobretudo a partir da última década do século XVI, vislumbrando-se, no espaço imperial, uma deslocação da posição que a coroa portuguesa assumira, até então, face aos religiosos. Da aliança e do apoio mútuo que se verificara, por assim dizer, ao longo do século XVI, e de um certo laxismo em termos de mecanismos disciplinares do clero, sobretudo porque os dispositivos da coroa naqueles territórios eram praticamente inexistentes, os «anos benevolentes» de que fala Dauril Alden⁹⁰, passar-se-ia a uma situação em que a coroa tentava reduzir progressivamente o poder dos religiosos (apoiando-se a coroa, em vez disso, na hierarquia secular, na Mesa da Consciência e Ordens, e na própria Inquisição) e submetê-los, efectivamente, à coroa e ao prelado da diocese de Goa. Se esta alteração se deve mais à cultura política que embebia o governo filipino⁹¹, e às reformas administrativas que, nesse contexto, se

⁸⁸ CLP, Mss. n.º 4.

⁸⁹ APO, F 3, pp. 568-581; 610-618; DRI, I, pp. 296-305.

⁹⁰ Alden, 1996, pp. 432 e ss.

⁹¹ Também no «império americano» algo de semelhante se começara a verificar desde meados do século XVI (ver, entre outros, Phelan, 1970 e Van Oss, 1986). Sobre a política de Filipe II em relação ao clero, veja-se, para uma panorâmica geral, Novalin, 1980, III-2º, cap. II.

verificaram, ou à alteração de diversas circunstâncias (entre as quais o crescimento da administração imperial, o crescimento do poder dos religiosos, e os conflitos jurisdicionais que daí decorriam), ou da combinação de estas e outras variáveis (de entre as quais o novo posicionamento da Roma da *Propaganda Fide* não terá sido alheio), é ainda difícil de deslindar. A verdade é que são claros os testemunhos que indiciam as dificuldades sentidas pelos religiosos, tanto os que estavam estabelecidos em agregados urbanos, como os que intervinham nas aldeias, a partir de finais do século XVI, os quais, à semelhança da primeira geração de colonizadores (com os quais, por sua vez, mantiveram uma relação carregada de ambiguidades), estavam entre aqueles que face às novas dinâmicas imperiais tinham de fazer um esforço suplementar de ajustamento⁹².

Mais a mais, a acção da coroa tinha fundamentos jurídicos fortes. No que dizia respeito às riquezas que possuíam os religiosos, as *Ordenações* eram bem explícitas: não só os religiosos estavam proibidos de adquirir ou receber bens realengos (e as aldeias de Assolna, Velim e Ambelim, por exemplo, caíam nesta categoria), como para o fazer/obter necessitavam de uma licença régia específica. Quanto à necessidade de submissão à hierarquia secular, ao prelado da diocese, ela era cada vez mais inquestionável depois das disposições emanadas do Concílio de Trento e assumidas, no reino e no império, como lei geral. Sobretudo sabendo-se que os religiosos exerciam o *officium parochi* (já por especial dispensa papal), estando por isso enquadrados pela jurisdição diocesana. Deixei-se em suspenso, por agora, este segundo problema, para atender às críticas à situação económica dos religiosos que se foram multiplicando da parte da coroa.

Numa carta ao vice-rei da Índia, datada de 1588, o secretário Miguel de Moura refere-se a uma petição dos Agostinhos, os quais pediam esmolas por serem muito pobres. Moura estranharia tal pedido (pois sabia que os agostinhos tinham igrejas e conventos monumentais e gozavam de um assinalável bem-estar, sobretudo desde que aí chegara o arcebispo D. Aleixo de Menezes). Em vez de conceder essa esmola, Moura pediria informação sobre as fazendas dos graciosos, dando assim início a um processo de inquirição das fazendas das restantes ordens religiosas que continuaria ao longo das décadas seguintes⁹³. O problema com os agostinhos iria continuar, aliás, durante toda

⁹² Para uma visão geral deste processo no que respeita à posição económica dos jesuítas, veja-se, mais uma vez, Alden, 1996, cap. 17. Para os jesuítas de Goa, Borges, 1994 e Velinkar, 1997.

⁹³ APO, F 3, p. 98 (sobre a continuidade deste processo no reinado de Filipe IV, veja-se ANTT, SV, v. 19, fls. 61, 86-87, 91, 106, 116 e ss., fls. 137 e ss., 142, 195, 317, 338). Este processo de controlo das ordens religiosas

a primeira metade do século XVII, sobretudo devido ao crescimento incontrolável do convento de Santa Mónica de Goa, o qual se tornara o segundo maior convento feminino português (o maior era o de Odivelas) e aos problemas económicos e sociais que esse crescimento comportava⁹⁴. Segundo muitos, o despovoamento da cidade de Goa estava associado à enorme atracção que o convento exercia sobre a população feminina, e o correspondente decréscimo em fertilidade. De acordo com outros, essa atracção traduzia-se, ainda, na acumulação excessiva de bens materiais, tornando-se esta instituição extremamente poderosa. Não surpreende, pois, que também os agostinhos tivessem desenvolvido uma retórica que exaltava a sua grande pobreza, e entre os seus principais defensores estavam frei Diogo de Sant'Anna, confessor das monjas e agostinho, e frei Miguel do Rangel, dominicano que à época ocupava o ofício de governador do bispado de Goa.

Talvez conhecendo, já, esta disposição, os jesuítas tinham requerido, nessa mesma altura, a paga de «todas as merces e esmolos que nesse estado tem de minha fazenda nos foros que pagão á mesma fazenda das aldeas e mais propriedades que tem nessa parte», ao que Miguel de Moura respondeu ter de esperar por informação que disso mandara tirar⁹⁵. É do ano seguinte, aliás, a revogação da doação das aldeias de Assolna, Velim e Ambelim, em Salcete, doadas aos mesmos apóstolos por D. Pedro de Castro, a quem tais aldeias tinham sido aforadas depois de confiscadas aos «gentios», logo após o martírio de Cuncolim. A coroa argumentaria que o fidalgo nem sequer tinha o poder necessário para fazer semelhante doação, e que, não fora isso, a provisão que os jesuítas diziam ter de 8 a 10 mil pardaus não podia ter lugar nem em aldeias nem em foros realengos⁹⁶.

Em 1591, provavelmente na sequência das referidas inquirições, uma nova disposição proibia a ulterior aquisição de bens de raiz por parte dos religiosos. Essa provisão

insere-se numa tendência mais geral que caracteriza poder monárquico no tempo dos Filipes. De facto, Filipe II de Espanha, I de Portugal, iniciara a reforma das ordens religiosas, em Espanha, as quais considerava pilares essenciais à renovação espiritual da cristandade. A sistematicidade das estratégias de disciplinamento e de reforma dos religiosos do reino de Portugal situa-se, também, em referência a este contexto (Novalin, pp. 20 e ss.; Palomo, 2000, cap. 1).

⁹⁴ Sobre este aspecto veja-se Nunes, 1993, pp. 175 e ss. O convento de Santa Mónica foi também objecto de estudo de Francisco Bethencourt (1994), o qual assinalou, a esse propósito, o clima de intensa conflitualidade que caracterizava a Goa da primeira metade do século XVII.

⁹⁵ APO, F 3, pp. 110-120.

⁹⁶ APO, F 3, pp. 192-204. Um documento de meados do século XVII refere estas mesmas aldeias como fazendo parte das rendas que a Companhia tinha; o que parece sugerir que o monarca teria desistido da referida revogação (Calado, 1978, p. 354; Borges, 1994, pp. 72 e ss.).

apontava dois inconvenientes que resultavam daquela situação: o primeiro era o não pagamento de dízimos sobre essas fazendas, do que resultava prejuízo para o rei; e o segundo, o «geral e commum escandalo»⁹⁷. Em 1604, e desta vez com a assinatura do duque de Villa Nova, os religiosos voltam a ser acusados pelo escândalo «que dão com adquirir fazenda para tornarem ricos a estes Reinos, e tratarem do remédio de seus parentes e outras obrigações contra o principal voto de sua profissão». De modo a evitar tais situações, esta provisão determinaria que os religiosos que iam para a Índia não pudessem regressar ao reino (a não ser se chamados por razões de bem-comum), devendo concentrar-se na «conversão da gentilidade, e nos exercícios de puros Religiosos, ministros da promulgação do sancto evangelho», dando mais uma vez a entender que os ministros de Deus se ocupavam em actividades demasiado terrenas⁹⁸. E não passariam cinco anos até que uma outra carta régia apontasse no mesmo sentido. Tendo em consideração

«ao que dispõem os sagrados cânones sobre os religiosos e pessoas ecclesiasticas não terem trato e mercancia, e á devassidão com que sou informado o usam nas partes da Índia, onde o exemplo deve ser maior, pela muita visinhança que teem com os gentios, cuja conversão se esfria por essa causa, pelo grande escandalo que d'isso recebem, e não somente elles, mas também os christãos (...)»

proibia-se todos os cristãos e «gentios» de «negociarem» toda a qualidade e condição de tratarem com mercadorias de eclesiásticos. Ou seja, perante a incapacidade em deter os religiosos - e não diria o esforçado Miguel de Noronha que, durante 40 anos, os oficiais da coroa tinham tentado, em vão, conhecer os negócios dos jesuítas?⁹⁹ -, o poder político procurou resolver o mesmo problema por uma outra via¹⁰⁰. Mas volta-se a insistir no tema, em 1610¹⁰¹. Nesse ano, o monarca proibia a doação de mais aldeias aos inacianos alegando que estes já possuíam propriedades nas aldeias até o valor de 10 000 pardaús, dizendo ter informação de que eram «os povos communmente mui pobres e pequenos, mas quasi cada hum ha quatro mosteiros, por cuja causa se não podem sustentar m'elles muitos religiosos (...) e que será conveniente largarem os

⁹⁷ APO, F 5, III, pp. 1280-1281.

⁹⁸ APO, F 6, II, pp. 760-761. Esta era uma prática comum, como se pode perceber pelo conjunto vasto de petições que, de ambas as partes do império, chegavam à coroa (BA, 47-VIII-7, fls. 586-588, 596-598, 633-634,

⁹⁹ APO, F 6, II, p. 1259.

¹⁰⁰ DRI, I, pp. 281-283.

¹⁰¹ DRI, I, pp. 308-311.

religiosos os que estiverem em terras pequenas»¹⁰². Dois anos depois, insta-se à denúncia dos religiosos que transgredissem, prometendo ao denunciante metade da fazenda em causa¹⁰³, para se invocar, por fim, as *Ordenações*, já em 1615, as quais se deviam cumprir escrupulosamente no que respeitava esta matéria¹⁰⁴. Em 1630, por fim, é o Conselho de Estado a criticar os religiosos, dizendo que «para as missões he o para que estão na Índia, e não para sustentarem conventos grandiosos onde há pouca necessidade delles», pelo que, e dado o estado de pobreza da Índia, melhor seria diminuir o pessoal¹⁰⁵. Insiste-se, em todo o caso, no «particular cuidado de mandar pagar aos Prellados, Inquisidores e Religiosos», instando a que assim se continue¹⁰⁶. Mas contra esta tendência, a *Junta sobre materias tocantes as Religiões deste estado*, celebrada em 1636, pronunciar-se-ia em favor quer das fazendas quer do número de religiosos existentes na Índia, demolindo, desse modo, as críticas enunciadas durante os quarenta anos precedentes. Não referindo directamente o estado económico dos jesuítas, o inquisidor Jorge Secco de Macedo limitar-se-ia a dizer que os religiosos de S. Francisco não possuíam fazendas, e que «os de S. Domingos, e Sancto Agostinho não só erão pobres mas pobríssimos»¹⁰⁷.

Pobres, pobríssimos, ou ricos – o certo é que o poder dos missionários nas aldeias de Goa era incontestável nas primeiras décadas do século XVII. Pelo menos aos níveis religioso, judicial, económico. Político, também, ainda que indirectamente. É que todo este poder não seria possível se, entretanto, os missionários não tivessem estabelecido uma aliança (tácita ou não) com os poderes locais, ou vice-versa¹⁰⁸, essencial para que a sua aceitação pelas populações das aldeias se verificasse e para que a alteração dos quotidianos tivesse algum sucesso¹⁰⁹.

¹⁰² DRI, I, pp. 308-311.

¹⁰³ APO, F 6, II, pp. 892-893.

¹⁰⁴ APO, F 6, II, p. 1117.

¹⁰⁵ ACE, pp. 517-518.

¹⁰⁶ APO, F 3, pp. 568-581.

¹⁰⁷ APO, F 1, II, pp. . Note-se que estas mesmas críticas continuaram a ser enunciadas até ao século XVIII, como é plenamente demonstrado por Glenn J. Ames, 2000, cap.III.

¹⁰⁸ Esta aliança caracterizou, também, a presença missionária nas aldeias das possessões atlânticas (Cf. Kern, 1985, pp. 27 e ss.)

¹⁰⁹ Cf. o que tem sido escrito, a este respeito, sobre a presença missionária nas aldeias brasileiras (Schallenberger, 1989, pp. 104-105 e a bibliografia aí citada e, *maxime*, Castelnau-L'Estoile, 2000).

*

* *

Embora estes mesmos missionários tivessem consciência de que esse poder não se reduzia à gancaria e às famílias mais poderosas, podendo estar disperso, também, entre as populações mais carenciadas (e veja-se, a esse propósito, o capítulo sétimo)¹¹⁰, uma relação amistosa com a gancaria constituía a forma mais fácil de conformar amplos sectores da aldeia. Ultrapassado o afastamento dos sacerdotes locais, a mudança simbólica dos locais onde tinham lugar as reuniões dos gancares surge como uma face dessa relação. A gancaria costumava acontecer sob a sombra de uma mangueira ou sob uma figueira; ou, havendo chuva, em casa de um gancar. Porém, após a chegada dos portugueses, o conselho podia também reunir-se em casa do sacerdote (como se sabe ter acontecido na aldeia de Goa Velha) ou do capitão da fortaleza (como em Rachol), segundo documentos referidos por Teotónio de Souza¹¹¹. Sinais igualmente espontâneos da proximidade dessa relação surgem noutras actas das gancarias. Por exemplo, na aldeia de Azossim, em 7 de Fevereiro de 1608, determinar-se-ia, por certidão do vigário daquela aldeia, que se desse 1/4 de jono às viúvas dos gancares que vivessem na dita localidade¹¹², aldeia que, alguns anos depois, refere uma dívida que tinha para com o dito vigário, Estevão de Ataíde¹¹³, a qual se dispõe a satisfazer. A promiscuidade entre missionários e elites locais viria a ser tão grande que acabaria por gerar outro tipo de conflitos: como acontecera em Carambolim, em relação ao padre Simão Araújo, segundo uma acta da gancaria daquele lugar¹¹⁴. Ou conflitos entre apoiantes dos padres e seus opositores, como aconteceria com frei Simão de Nazaré, um controverso franciscano sobre o qual se falará adiante. Por fim, a influência que os missionários viriam a adquirir sobre muitos dos elementos da gancaria, e em particular sobre aqueles que se tinham convertido, mas também sobre outros que viam neles aliados potencialmente vantajosos, podia traduzir-se em manifestações de resistência conjunta contra a própria coroa portuguesa, e também este aspecto será retomado num outro lugar.

¹¹⁰ Estas últimas eram mais sensíveis à mobilização social até pela radicalidade do seu estado, em relação ao qual qualquer transformação podia ser benvinda.

¹¹¹ Souza, 1994.

¹¹² HAG, n.º 10020, fl. 41.

¹¹³ HAG, n.º 10023, fl. 26v.

¹¹⁴ Neste caso, ao invés, a acta diz que o Padre «anda mal conosco», tendo mandado prender alguns gancares, etc., etc. (HAG, n.º 10043, fl. 6)

Recorde-se que fora a própria coroa a conferir a estes agentes e seus dependentes poderes que trespassavam a actividade religiosa, contribuindo para a sedimentação dos regulares naquelas povoações. Em 1560, a bula de Pio IV, *Pro salubri regnorum* renovaria em D. Sebastião os direitos que tinham sido concedidos por Paulo III a D. João III, os quais facultavam ao monarca a possibilidade de empregar eclesiásticos, religiosos, em negócios civis, tais como julgar causas crime¹¹⁵. E nos territórios imperiais o recurso a essa acumulação tinha-se revelado bem necessária, daí que não surpreenda encontrar clérigos a exercer justiça para além das matérias que tradicionalmente já competiam ao meirinho eclesiástico, ao qual a coroa providenciava a ajuda do braço secular para a execução das penas¹¹⁶. De facto, a insuficiência de oficiais de justiça da coroa¹¹⁷ levava esta a comissionar aos religiosos e aos seus subordinados a resolução de querelas menos importantes¹¹⁸. Tratava-se de algo mais do que o tradicional «ajustar a paz» que constituía um dever de todo o cristão, e mais ainda, do missionário. Tratava-se, desta vez, de justiça civil propriamente dita. Nesse sentido, uma provisão de Francisco Barreto, de 1555, atribui a António Martins, Pai dos Cristãos, alçada até 5 xerafins, no cível, sem apelo nem agravo, e a obrigação de compôr os casos crime onde não houvesse sangue. Depois, desta, uma provisão do Conde do Redondo, de 1562, comissionava aos mordomos das Igrejas essa mesma faculdade de julgarem os cristãos da terra e os «gentios» nas demandas que tivessem até à quantia de três tangas, dando-lhe execução sem apelo

¹¹⁵ QE, XIII, p. 124.

¹¹⁶ É interessante a «Provisão do VisoRey Conde do Redondo sobre a ajuda do braço secular», principalmente por se saber, através dela, que eram punidos os cristãos e gentios «que trabalhavam os Domingos, e festas» (APO, F 5, II, pp. 510-512).

¹¹⁷ No «Segundo Regimento, que ElRey nosso senhor enviou a estas partes para o despacho da Relação e negocios a justiça», de 1548, refere-se, precisamente, esta insuficiência (APO, F 5, I, pp. 207-210). Na verdade, a presença da coroa, através das estruturas periféricas do governo vice-reinal, era mínima por comparação ao tecido institucional da igreja. No que respeita à administração da coroa, os poderes da aldeia respondiam politicamente, ao nível da corte vice-reinal, perante o Vedor da Fazenda, responsável máximo pela administração das aldeias. Apesar deste raramente lidar directamente com a vida concreta destas povoações. A administração começava efectivamente ao nível provincial. Cada província correspondia às circunscrições pré-existentes - a coroa encontrava-se representada através dos capitães de Bardez e Salcete e do tanadar-mor de Tiswadi, aos quais competiam atribuições militares, judiciais e de fazenda. Para além das funções militares, o capitão de Bardez e o tanadar de Tiswadi cumpriam as funções de magistrados, enquanto Salcete possuía um ouvidor.

¹¹⁸ Ao nível local, a presença da coroa manifestava-se principalmente nas matérias de fazenda. Estas competiam ao oficial que estava incumbido em recolher os tributos, o *potekar* ou sacador. Fazia-o mensal ou quadrimestralmente, conforme o costume da aldeia, e a partir de um cálculo feito pelo escrivão sobre as contribuições devidas por cada gancar. Cabia ao *potekar*, também, cobrir as prestações dos gancars faltosos, podendo reavê-las, acrescidas de juros que muitas vezes lançavam os faltosos em situações de grande miséria. Quando não lhe eram retirados os direitos sobre as terras ou o direito ao jono. Em geral, o *potekar* era hindú, como acontecia, frequentemente, com o recebedor, a quem a coroa encabeçava os foros. Já o escrivão passou a ser cristão, e de preferência português.

nem agravo¹¹⁹. Na década seguinte, a mesma provisão seria confirmada, sendo-lhe acrescentada a cláusula de que esses mordomos deviam julgar conjuntamente, e, ainda, saber «das pessoas que nas ditas terras, aldeias, e ilhas fizerem idolatrias, e usarem d'outras gentilidades defesas pelo dito Concílio», devendo informar o juiz competente sobre esse tipo de situações¹²⁰. Através desta segunda provisão, não só eram entregues à tutela do poder religioso a resolução de algumas pequenas questões, para além de todas as outras que pertenciam ao foro eclesiástico como lhes era requerido o controlo preventivo dos comportamentos dos que ainda não eram cristãos.

A verdade é que a provisão de 1581 limitava este *poder de justiça* que era conferido aos religiosos nas aldeias, assinalando o início do mesmo processo de reversão que se verificaria, na mesma altura, em relação ao poder económico que estes usufruíam. Ou seja, mais uma vez, e após um período inicial de intenso (e necessário) favorecimento, a coroa procurava retroceder e coarctar as ambições que, de certa forma, ela própria potenciara. Em coerência, a provisão de 1581 instituiria o ofício de Conservador e Juiz dos cristãos da terra, o qual ficava encarregue de conhecer todas as causas que se movessem entre os «novamente convertidos». Quando este não estivesse presente, essa função seria entregue aos ouvidores e capitães das fortalezas e não mais, como se poderia esperar, aos religiosos aí estabelecidos¹²¹.

Embora escassos, - e nem se torna necessário relembrar que o ofício de Pai dos Cristãos era frequentemente ocupado por estes religiosos - estes exemplos são suficientemente ilustrativos do modo como nas aldeias de Goa, os religiosos se entranharam em níveis muito profundos da vida local. Prova disso parece ser a hegemonia que o modo imperativo tem no vocabulário de língua canarim do padre Saldanha:

«Tornay a levar isso
Mandastes ja chamar?
Fizestes ja o que vos disse?

¹¹⁹ Na «Provisão do VisoRey Conde do Redondo para os mordomos das Igrejas julgarem os christãos da terra e gentios nas demandas que tiverem até quantia de três tangas» dizia-se explicitamente «ey por bem que hum dos mordomos das ditas freguesias ou confrarias das igrejas, qualquer delles que for presente, ouça aos ditos christãos da terra e gentios nas contendas e differenças que tiverem, e as determine até quantia de tres tangas, e dê á execução sua determinação sem apelo nem agravo» (APO, F 5, II, pp. 512-513).

¹²⁰ APO, F 5, III, pp. 1429-1431, nn.; APO, F 5, II, pp. 903-904.

¹²¹ APO, F 5, III, pp. 974-975. Nos anos seguintes continuar-se-ia a legislar no mesmo sentido (APO, F 5, III, pp. 1427-1428 n., pp. 1430-1431, n., pp. 1431-1433, n., pp. 1433-1435; Assentos da Relação de Goa, HAG, 8779, LA. 70, nº 79).

Chamastes loja?
Chamai os gancares co o escrivão
Fazeis devação ao anjo da guarda?»¹²²

são escassos exemplos das muitas ocorrências de expressões semelhantes que traduzem, como se pode facilmente perceber, uma relação de poder e subalternidade. Importa aceder, porém, a outras dimensões desse poder, ao modo como ele se imiscuiu e se exerceu ao nível dos significados, como ele se entranhou nas concepções que os sujeitos tinham de si-mesmos, da sua família, da sociedade, do próprio transcendente. A par do poder e da produção, o Cristianismo procuraria anichar-se, ainda, noutros lugares: nas concepções e percepções do tempo e do espaço, na vivência familiar, nas formas de comunicação. Para exemplificar o modo como isso podia acontecer, assim como as perturbações que tais tentativas podiam comportar, conheça-se esse brâmane que viria a chamar-se Manuel, residente na aldeia de Sirula.

2. Modalidades de implantação. Um caso menor na aldeia de Sirula

Sirula era, à época, e segundo o franciscano Paulo da Trindade, autor da *Conquista Espiritual do Oriente*, a principal aldeia do território de Bardez e uma das nove aldeias que tinham representação na Câmara Geral daquela província. Com uma gancaria dominada por brâmanes¹²³, era bastante provável que a aldeia fosse constituída por populações de extracção social, e talvez mesmo étnica, distinta. Foi uma das primeiras aldeias a contar com a presença de uma igreja, a do Salvador do Mundo, bem como de uma reitoria franciscana, desde 1565, e também uma das que seria referida, num relatório escrito por um oficial da coroa, em 1619, como estando muito «avexada», em grande parte por responsabilidade dos mesmos franciscanos¹²⁴.

De acordo com Trindade, os edifícios adscritos à igreja lembravam um pequeno convento, e neles, antes ainda da construção do colégio de S. Boaventura, em 1606, na cidade de Goa, ter-se-iam ensinado as línguas da terra. Tal igreja e seus edifícios localizavam-se sobre as ruínas de um templo, destruído cerca de 1560, e agora substituído pelas brancas casas cristãs (fig. 14)¹²⁵. Este templo, possivelmente o

¹²² ANTT, ML 757, *passim*.

¹²³ Pereira, 1978, p. 80.

¹²⁴ AHU, Índia, Cx. 6, n.º 29. Daremos mais atenção a este relatório um pouco mais adiante.

¹²⁵ Pereira, 1978, pp. 89-90.

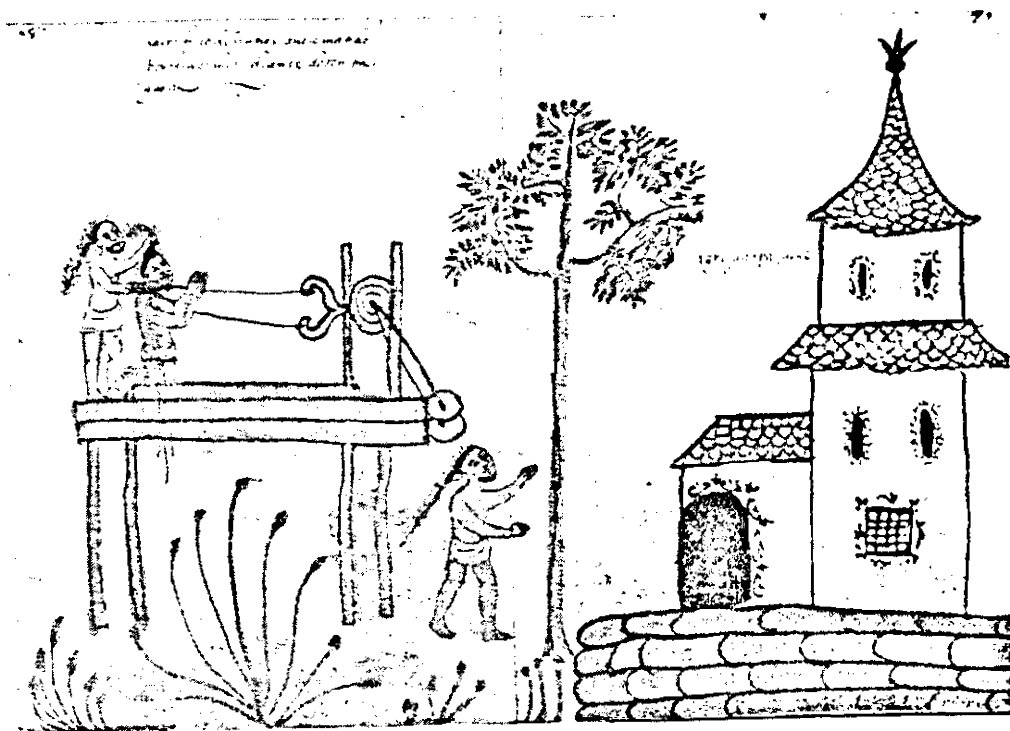


Fig. 14: Representação de um templo local, *Códice Casanatense*

principal da aldeia, pois era nesse lugar que se decidia inscrever a ordem cristã¹²⁶, fazia parte de um complexo dos dezassete templos que Sirula ostentara, os quais dividiam a sua população em vixnuítas (como o denotamos cultos a Vetall, Narayna, Dakti Vanadevta, Malcumi), e xivaítas (revelados nos cultos a Sidnatha, Bhagvati Mahakalo, Gopeshwar), mas também em devotos a divindades de origem dravídica (como Ravalnath, Khetrapall, Santeri, Vir), a fundadores da aldeia (Garam-Purusha), ao antepassado de um dos antigos *vangods* (Kull-Purusha) e a outros deuses (os deuses Samanatha e Mallinatha). Esta profusão de templos, de dimensão variada e a divindades distintas, de entre os quais um tinha, certamente, o estatuto de templo principal, indica, desde logo, um perfil sócio-cultural bastante diversificado também nesta aldeia. Por outro lado, a transferência de tais divindades para a aldeia de Mulgão, na província de Bicholim, à época sob o domínio do Adil Shah de Bijapur¹²⁷, o qual fora senhor de Bardez, revela que a sua precoce substituição pelo deus e pelos santos cristãos fora, num primeiro momento, meramente material.

Como se disse, é bastante provável que a aldeia de Sirula contasse com uma população diversificada, nela existindo grupos que podiam ser, inclusivamente, rivais: sabe-se que existiam antagonismos entre vishnuítas e xivaítas, e não é difícil imaginar que redes de solidariedades (e de tensões) podiam opôr membros destes grupos. Da mesma forma, era comum tensões semelhantes opõem membros de grupos sociais que se representavam como castas distintas. Seriam estas tensões pré-existentes a favorecerem, aliás, a intrusão e a implantação de novos poderes, principalmente quando estes eram capazes de gerir inteligentemente semelhantes desinteligências.

De acordo com o escrevedor, nas primeiras décadas do século XVII Sirula contava com 81 cristãos de comunhão, 2170 de confissão, e 530 meninos; ou seja, era uma aldeia muito grande para a dimensão das povoações rurais locais. Muitos destes teriam sido convertidos aquando o baptismo geral celebrado entre 1573 e 1577, festejado com um jantar oferecido pelo governador (se este não se tivesse esquecido de o organizar), e uma merenda, da responsabilidade do arcebispo D. Gaspar, a qual, esta sim, teria tido lugar. Mesmo que estes números sejam verdadeiros – e é de realçar o enorme desfazamento que se verificava entre o rol de confessados e aqueles a quem

¹²⁶ Aliás, uma carta de doação de 1580, através da qual o Rei D. Henrique concede à igreja de Reis Magos de Verem uma várzea de Sirula, que pertencera ao templo de «Vitula», parece indicar que teria sido o templo Vetall - outro dos nomes de Vishnu - o principal templo de Sirula.

¹²⁷ Pissurlencar, 1952, p. 178, n. 6.

era dado o acesso à comunhão -, não se sabe, em contrapartida, quantos seriam os moradores que não professavam a fé cristã, bem como a sua origem e posição social, o que torna mais difícil tecer considerações sobre o impacto do poder cristão naquele lugar, quando do evento que aqui será evocado.

Quando deste episódio, o reitor da aldeia era o padre frei Tomé Toscano, o qual, em 1585 tinha estado em Negapatão, sendo referido, em 1595, como guardião do convento de S. Francisco em Goa, depois do que passaria à reitoria de Sirula. O que leva a supôr que o episódio narrado por frei Paulo da Trindade se situe entre os finais do século de quinhentos e o início do século seguinte, ou seja, mais ou menos três ou quatro décadas depois de se ter iniciado, de forma sistemática, a implantação franciscana nas aldeias de Bardez¹²⁸.

Conta o franciscano que em Sirula vivia um «gentio brâmane dos principais daquela aldeia» com cerca de cem anos, o qual tinha três filhos já feitos cristãos, e apenas um que recusara a conversão. Nada se sabe sobre a identificação deste idoso, nem o nome, nem a divindade à qual prestava maior devoção, nem sequer algo que comprove a sua efectiva existência. Não se sabe se a história contada por Trindade algum dia aconteceu. Todavia, muitos aspectos da sua narrativa são verosímeis, muito do que aí é contado ilustra bem a vida numa aldeia quinhentista daqueles lugares que, a partir do terceiro quartel do século XVI, contava com missionários franciscanos entre os seus habitantes.

Se o velho com mais de cem anos tiver existido, é bem provável que o seu filho não cristão tenha receado que o pai se «convertesse» ao Cristianismo nos últimos anos da sua vida. Esse receio seria tanto maior porque o idoso «falava português»¹²⁹, o que indicia a sua posição preeminente na vida local, e porque os frades franciscanos «trabalhavam muitas vezes com ele polo fazer, dizendo-lhe muitas coisas da nossa santa Fé»¹³⁰. Valignano gostaria de ter visitado Sirula, pois aí veria desenvolvido, por

¹²⁸ Trindade, 1962, I, pp. 310-311.

¹²⁹ Pelas entrelinhas desta descrição fica-se a saber que nem o frei Toscano nem o seu coadjutor deviam conhecer bem a língua da terra, caso contrário o facto de o velho falar português não constituiria, verdadeiramente, um perigo acrescido com o qual o seu filho tinha de contar. Tópico que constituía uma das principais críticas que os outros poderes faziam aos missionários franciscanos.

¹³⁰ Episódios de conversão de idosos à beira da morte são recorrentes nos textos destes religiosos. Para um contraponto jesuíta, veja-se, por exemplo, os casos referidos em Guerreiro, 1942, III, p. 2.

franciscanos, o seu método de persuasão, essa «continua y larga conversacion de los padres», a qual «los haze poco a poco capazes de manera que entren en si y se vayan alguna cosa aprovechando». Segundo Trindade, o temor dessa insistência e desse aproveitamento levaram o filho «gentio» a transportar o pai para a terra firme (para a aldeia de Mulgão?), aí o deixando entregue aos cuidados de um dos seus templos, na esperança de que o progenitor entretanto falecesse sem ter renunciado aos deuses em que tinha acreditado. Providencialmente, porém, o deus cristão induziria o velho a regressar à aldeia¹³¹, sugerindo-lhe que alegasse ao filho as saudades que dele sentia¹³². Descontente com o regresso do pai, o filho mantê-lo-ia escondido num sobrado da casa, de modo a que ninguém na aldeia soubesse da sua presença.

«Mas por mais diligencias que fez polo esconder, veio a ter noticia dele o reitor daquela freguesia que então era o Pe. Tomé Toscano, o qual, sabendo que o velho era vindo da terra firme e estava em casa do filho, mandou o seu companheiro que o fosse buscar. Mas como estava escondido, não podia dar com ele, até que o mesmo velho sendo movido por Deus se descobriu, bradando e dizendo a altas vozes: Padre, aqui estou; fazei-me cristão que o quero ser, e ponde-me o nome Manuel que é o nome de Deus»¹³³

Depois desta manifestação espontânea de conversão e por já conhecer os rudimentos da fé cristã, o velho seria quase imediatamente baptizado, acabando por falecer poucos dias depois. Por ocasião da sua morte, desceriam anjos vestidos de branco, «que vinham do céu em busca da sua alma», prodígio a qual teriam assistido outros seus parentes, também eles brâmanes, os quais, igualmente movidos pelo que tinham visto, pediriam o baptismo ao padre Toscano.

Para além de um plano de significados claramente simbólico, é possível entrever nesta descrição, outras dimensões que permitem uma leitura mais objectiva da implantação franciscana naquela importante aldeia. Desde logo, aponta para a importância que a

¹³¹ Ele próprio contaria aos frades que estando retido num certo templo, lhe tinha aparecido um «frade velho», o qual lhe ordenara que se fizesse cristão. Não teria surpreendido os missionários se esse frade velho fosse nada mais e nada menos do que o próprio S. Francisco de Assis, fundador da ordem franciscana e que tantas vezes, ao longo da empresa indiana, manifestara o seu apoio, velando pelo sucesso da evangelização dos menores, manifestando-lhes o favor divino, e, principalmente, convencendo os não-cristãos da verdade daquilo que anunciavam, encaminhando-os para a salvação. Sobre o papel das aparições de S. Francisco de Assis enquanto legitimação da empresa franciscana na Índia - inserida numa cadeia que incorporava outros milagres que tinham o mesmo tratamento discursivo.

¹³² É curioso verificar, aqui, a atribuição de um sentimento hoje identificado com a própria identidade portuguesa a um centenário de uma cultura estruturalmente distinta.

¹³³ Trindade, 1962, vol. I, p. 311.

captura de informações sobre o que acontecia na vida local podia ter para a prossecução da empresa da conversão e cristianização. Remete, depois, para a perturbação que a presença missionária podia gerar na vida familiar.

Através da constituição de redes informativas, os missionários podiam ter acesso às notícias que, depois, lhes permitiriam um controlo mais efectivo da vida dos moradores das aldeias, convertidos e cristianizados, ou não¹³⁴. Para que tal acontecesse – e para além do estabelecimento de relações de confiança com parte da população – era cartografar mentalmente a geografia da povoação e das suas gentes. Daí que perguntas como «De onde sois vos?», «Onde he vossa caza?», «Em qual bairro?», «Sois cazado?», «Quantos filhos?», «Que idades tem os filhos?», «Os meninos de que idade são?», «São ja grandes? São ainda pequenos?», «Quem he aquelle que aly esta?», «Donde he morador?», «De q/ casta he?», «De quem he filho?», fossem das primeiras a aprender na língua «canarim»¹³⁵, embora muitas vezes estas mesmas questões (e respectivas respostas, e respectiva informação) fossem enunciadas pelos intérpretes que a coroa portuguesa disponibilizara para cada paróquia. Destes diálogos dependia, em qualquer caso, o reconhecimento do terreno que permitia, depois, uma intervenção mais eficaz. Uma etapa posterior era a do estabelecimento de redes de informação, e da efectiva existência dessas redes nos dá testemunho um outro documento, o «Arezoado dobre a nullidade dos libellos falsos infamatorios que contra mim fizerão (...), escrito por frei Simão de Nazaré, franciscano conhecido por cristão-novo»¹³⁶, e já referido como Pai dos Cristãos de Bardez nas primeiras décadas do século XVII, comissário do Santo Officio naquelas terras, «homem de muito ma vida», sendo até «fama publica que tem muitos filhos em Bardes»¹³⁷, acusado de várias coisas que se viriam a provar como verdadeiras durante a «Visita à Inquisição de Goa» de 1632, o qual, curiosamente, chegou a ser o Provincial de S. Tomé.

¹³⁴ Até que ponto é que as redes de familiares do Santo Officio terão constituído um referente para a implantação local destes missionários (muitos dos quais, naturalmente, eram informadores da Inquisição de Goa)?

¹³⁵ Recorreu-se, mais uma vez, e com efeitos retrospectivos, ao vocabulário do padre António Saldanha (ANTT, ML 757, fls. 3, 5v, 9v, 11v, 31 v). Doutras perguntas, tais como «Almosastes ja?», «Que tendes para almoçar?», «Que tendes para cear?» obtinham-se informações igualmente importantes para a cartografia dos ritmos da vida local.

¹³⁶ Dizia-se que o irmão de frei Simão fora juiz da finta que os cristãos-novos tinham pago em Macau e que tinha vários parentes cristãos-novos na cidade de Goa (ANTT, Conselho Geral do Stº Officio, nº 184, fl. 7, fl. 21v; ANTT, ML 1777).

¹³⁷ «Mandava com grande continuação presentes de frutas cabritos e outras cousas semelhantes ao Inquisidor João delgado», denunciava António Faria Machado, quando perguntado sobre o papel desenvolvido por Simão de Nazareth naquela Inquisição (ANTT, Conselho Geral do Stº Officio, nº 184, fl. 14; v. também testemunho de Mateus Gomes, fls. 35v-36).

No seu «Arezado» encontra-se uma lista dos «Defectos das pessoas que estão assinadas no libello falço infamatorio contra mim, em nome dos povos de Bardes que são perto de quorenta mil almas em quorenta e oito aldeas sem ninguem os querer seguir correndo elles todas as casas, e aldeas do dito Bardez como he notorio». Para além do seu objectivo principal - desacreditar as vozes que o criticavam - o título deste escrito é suficientemente sugestivo sobre a competição que já se verificava entre religiosos e alguns grupos locais com respeito à mobilização política, bem como sobre as novas fidelidades que entretanto se tinham estabelecido. Além do mais, o «arezado» revela que os agentes cristãos registavam e transmitiam informações sobre aqueles que podiam constituir um obstáculo à propagação do Cristianismo, e, *a contrario*, que os não-cristãos (ou os cristãos infames) o faziam com objectivos inversos.

Era sobre alguns destes últimos que Nazaré dizia ter obtido informações comprometedoras.

O gordo Santu Parbu tinha em sua casa feiticeiros, jocins e grous «para grande escândalo dos cristãos». Santu Naique tinha-se associado àquele, como resposta ao frade o ter admoestado, para que se apartasse de uma cristã. O irmão de Naique, já cristão, recusara afastar-se de Santu, mesmo depois de o arcebispo D. Aleixo de Meneses o ter convidado a fazê-lo, juntando-se, também ele, ao grupo do Gordo. Já Vantu Santo, cunhado deste último, estivera preso «por esconder huns orfãos sobrinhos seus», feitos cristãos por Nazaré, «e elle os impidia, e juntamentente huns escravos seus q/ voluntariamente se vierão converter, e fis xpãos, e elles os impedia». Embora se não saiba a que aldeia pertenciam todos estes sujeitos, ligados por relações de amizade e de parentesco, alguns provavelmente tão conhecidos que tal informação se tornava desnecessária, sabe-se, ao invés, que dois habitantes da aldeia de Sirula estavam envolvidos nessa mesma tramóia¹³⁸. Fernão Martins, gancar, também ele um cristão infame, condenado no Santo Officio por hereje, responsável pelo fogo que destruiu a igreja de Nagoa. E André Furtado, também gancar de Sirula, e primo daquele, o qual tivera a mesma sorte¹³⁹.

¹³⁸ Sabe-se, pela mesma visita, que um outro gancar de Sirula, com o nome cristão de António Mendonça, fora acusado pela Inquisição e solto sob fiança com o acordo do dito frei Simão (ANTT, Mss. Cons^o Geral St^o Officio, n^o 184, fl. 101v).

¹³⁹ ANTT, ML 1777, fls. 42-43v.

Apesar do colorido da história, o que interessa aqui realçar é a facilidade com que Simão de Nazaré reconstituiu a sua rede de inimigos, e como alguns deles residiam na aldeia de Sirula (faria parte deste grupo o filho pertinaz?). Talvez porque comissário da Inquisição, o franciscano fora capaz de estabelecer uma rede informativa que atravessava o território de Bardez e as suas 48 aldeias, obtendo, a partir dela, informações preciosas sobre os «defectos» dos seus habitantes¹⁴⁰. Mas se o estatuto de comissário do Santo Ofício e de Pai dos Cristãos lhe permitira obter tanta informação sobre os «gentios», alguma da informação compilada por Simão de Nazaré terá sido recolhida pelos próprios reitores franciscanos das paróquias de Bardez. Em 1631, por exemplo, chegara ao Santo Ofício a informação de que o reitor da freguesia de São Cristovão de Bardez tinha a denunciar coisas tocantes à fé¹⁴¹, e para recolher tais informações, Simão de Nazaré receberia nova comissão para ir àquela província, acabando por interrogar mais cinco pessoas acusadas pelo pároco de gentilidade¹⁴². Mais uma vez, este testemunho vem reiterar a imagem de que também estes párocos-missionários cumpriam aquela que passara a ser uma das suas obrigações: manterem o Santo Ofício informado sobre o estado da «gentilidade» fazendo róis com os nomes de todos aqueles que se não tinham convertido, ou que, tendo-o feito, continuavam a professar a antiga fé.

Desde meados do século XVI que se incitara à denúncia dos contumazes e daqueles que resistiam à conversão – como Vantu Santo, que, segundo Nazareth, «impedia» os seus sobrinhos de serem cristãos, ou o «gentio» que escondera o pai, para que os missionários o não convertessem. Ela justificara, inclusive, a violação da privacidade da vida familiar, tal como o padre Toscano fizera ao mandar um companheiro seu a casa do velho brâmane. Desde 1550 que isso fora estatuído por uma provisão do bispo

¹⁴⁰ Na Visita de 1632 são várias as acusações de que o frade favorecia indiciados pela Inquisição, acusados de heresia. Mas é provável que estas razões, válidas aos olhos da Inquisição, se combinassem com outras, bem mais prosaicas. Sabe-se por este códice, ainda, que era frequente o frade prender menos pessoas do que aquelas que a Inquisição mandava, «elle prendia os que lhe parecia, e respondia que os outros andavam ocupados nas mesmas terras de Bardes laurando as», celebrando autos-de-fé nos quais não se sabia quantos é que eram supliciados por ninguém mais os testemunhar. (ANTT, Mss. Cons^o Geral St^o Ofício, n^o 184, fl. 14; v. também testemunho de Mateus Gomes, fl. 36, ou referência a nove cartas do mesmo frade, que constavam do livro de segredos, as quais denotam a frequência deste tipo de atitude, fl. 111v)

¹⁴¹ Esta reitoria agregava quatro aldeias - Tivim, Pirna, Assonora e Sirçaim - todas elas situadas a norte da província, numa área fronteiriça com as terras de Bijapur, mais dadas à dissensão.

¹⁴² ANTT, Mss. Cons^o Geral St^o Ofício, n^o 184, fl. 105. Mesmo assim, seriam muitos o casos, entre franciscanos, de não-denúncias, de retenção de informação de matérias tocantes à fé, como se pode deduzir do breve lido em 1622 no convento de São Francisco de Goa, no qual se incita os religiosos, sob pena de excomunhão, a não causarem impedimentos às denúncias que respeitavam o Santo Ofício (fls 110v-111).

franciscano D. Juan de Albuquerque, o qual autorizara os padres da Companhia e os de S. Francisco a fazerem buscas nas «casas de todos os bramenes e gentios em que se tiver presumpção por suspeita que estão idolos»¹⁴³. Tanto terá sido feito que em 1561, um jesuíta, o padre Herédia, se indignara com o exagero que tais actividades tinham alcançado, acusando os padres de andarem «feitos beligins, asi de noyte como de dia, com armas e em corrimaças, e com candeas polas casas de noyte buscando as molheres, e às vezes às escuras pera as prenderem»¹⁴⁴. Tais queixas não tiveram grande eco, pois no concílio de 1606, os decretos sobre a «conversão dos infieis» continuavam a exortar os párocos e os vigários das aldeias a fazerem um rol dos não-cristãos, exactamente da mesma forma que o faziam para aqueles que se convertiam, para, a partir dele, se delinearem novas estratégias de persuasão à conversão:

«outrosim terão particular cuidado os ditos Vigarios de saberem quando os ditos gentios estão enfermos, para com charidade sem exorsão alguma os irem exhortar, e persuadir a nossa sancta fé, e nenhum christão, nem gentio estorvará ao Vigario este officio tão necessario para a salvação do enfermo»

concluía o mesmo decreto catorze¹⁴⁵. Entre 1550 e 1606, uma série de provisões régias não só previam penas graves para os não-cristãos que estorvavam a conversão, como estimulavam os missionários no sentido de desenvolverem formas que lhes permitissem contornar tais obstáculos. Não surpreende, pois, que estas normas se traduzissem na constituição de redes informativas que potenciasssem a eficácia do conhecimento sobre a realidade social local.

É certo que nem sempre as informações obtidas pelas diferentes redes em actividade eram coincidentes¹⁴⁶, o que resultava do facto de os seus informantes não serem necessariamente os mesmos, ou de as estratégias dos próprios poderes cristãos concorrerem entre si. Uma coisa é, no entanto, inquestionável: as redes informativas acompanharam a instalação dos poderes cristãos naquelas aldeias. E o rumor, a denúncia, se não eram já constituintes do seu dia-a-dia – antes mesmo da presença portuguesa – passaram, a partir dela, a fazer parte do quotidiano aldeão.

¹⁴³ APO, F 5, I, pp. 223-225. Esta provisão parece ser uma resposta cabal ao relatório elaborado em 1545 por Miguel Vaz, no qual se volta a insistir na combinação de duas táticas: mecanismos vocacionados para a dissuasão do «gentilismo» (esperava o padre que «deste modo perderam toda a esperança e tomaram maior cuidado de se converterem») e dispositivos que favoreciam a conversão («De Miguel Vaz para D. João III», DI, I, pp. 63-89).

¹⁴⁴ DI, V, pp. 192-202.

¹⁴⁵ APO, F 4, V, PF, pp. 211-212.

¹⁴⁶ Prosperi, 1996, cap. 15.

Esta multiplicidade de situações, estas tensões que invadiam cada aldeia, desafiando os frágeis equilíbrios intra-comunitários, favorecia os usos diversificados das solidariedades, da informação e dos silêncios, da difamação infamante, os quais passavam a ser geridos em função do favor e do desfavor que se queria fazer às cabeças da hidra que comandava o mundo aldeão: o poder tradicional, simbolizado pelos gancares não-convertidos e por outras famílias poderosas, e os poderes emergentes, expresso na aliança entre missionários e gancares cristãos, entre outros cristãos, ou expresso em grupos que não se compraziam com a sua sorte.

Assim sendo, e aceitando como verdadeira parte do episódio contado por Trindade, sabendo já, também, que o mundo rural «goês» era bem menos coeso do que as suas elites pretendiam, torna-se compreensível que numa casa de um brâmane de Sirula, na qual não habitava, à partida, gente cristã, e apesar de todos os esforços realizados pelo jovem filho para esconder o seu velho pai, os frades viessem a ter notícia da presença do centenário. Mesmo assim, e atendendo ao facto de Sirula ser uma aldeia «muito grande e estendida e de muitos vales» (assim a descreveria Paulo da Trindade¹⁴⁷), e de a maior parte das suas casas não se situarem em torno da igreja paroquial, o núcleo cristão da *povoação*, tal capacidade de informação não deixa de ser desconcertante, pois não só supunha o controlo dos movimentos dos seus habitantes, como o apoio dado por alguns moradores a «estrangeiros», a esses «adventícios» decididos a inquietar uma já não pacata família local.

*

* *

É que a cada vez maior consciência de que era na privacidade do lar que a «idolatria» podia subsistir, depois de aniquilados todos os seus vestígios materiais, tornava imprescindível aceder a esse importante recanto da vida local. Não escrevera um observador descomprometido com a causa portuguesa, como era Linschoten, que os indianos «às escondidas fazem nas suas casas o que querem, para não causarem escândalo a ninguém»?¹⁴⁸ É claro que o holandês, ao registar semelhante interrogação, estava, ele próprio, a activar as suas noções de clandestinidade e de norma e a revelar,

¹⁴⁷ Trindade, 1962, I, p. 293.

¹⁴⁸ Linschoten, 1997, p. 187.

ao mesmo tempo, que o escândalo dos cristãos resultava, sobretudo, da *visibilidade* de certas práticas por eles identificadas como idólatras. E de que os «gentios» disso tinham consciência. Provavelmente Linschoten, assim como os religiosos portugueses, não imaginava que para além desse mundo identificável e reconhecível, havia outras práticas igualmente visíveis mas que não eram reconhecidas como idólatras por não fazerem parte da configuração de idolatria imaginada pelos cristãos (embora fizessem parte estruturante daquilo que a «idolatria» terá efectivamente sido sem os cristãos o saberem). Na realidade, nos finais do século XVI eram ainda poucos os missionários que se tinham apercebido de que a idolatria era uma presa quase impossível de capturar, e a maioria dos agentes religiosos parecia acreditar que, depois de se ter percorrido a etapa de reconhecimento dos sinais visíveis da «idolatria» e da sua destruição, era suficiente extirpá-la do mundo familiar. Mas para que tal viesse a acontecer, tornava-se não só imprescindível aperfeiçoar as redes paroquiais e inquisitoriais que se iam entretecendo, a partir das quais se podia saber em que famílias, em que lugares a «idolatria» permanecia, mas também, aperfeiçoar as capacidades de intrusão e de intervenção no mundo familiar propriamente dito. Só aí se tornava possível conhecer o «segredo» das «práticas gentílicas»; e a partir desse conhecimento, pensar os meios para a sua cristianização.

Por isso mesmo, a intervenção no mundo familiar manifestar-se-ia de múltiplas formas, para além da já referida entrada «forçada» nas casas dos que permaneciam «gentios», a qual tinha como objectivo controlar a presença íntima da «idolatria». Outras intervenções eram orientadas para níveis bem mais profundos, para os seus equilíbrios estruturantes, para a sua própria identidade. É neste contexto que se podem situar, pelos efeitos que elas teriam, as raras conversões/cristianizações de membros individuais de uma família; mas também convidando a estas todas as normas sobre os órfãos e as viúvas, sobre os matrimónios entre «gentios», os ofícios fúnebres, as quais incidiam sobre os destinos sociais destes sujeitos e sobre a dimensão ritual da sua existência.

As conversões que se verificavam no seio de uma família com grande poder social, cuja preeminência se cristalizava na sua *performance* ritual, no modo como se expressava e sustentava a sua diferença - como a conversão de Loqu - eram, nesse aspecto, exemplares, e por isso mesmo tão desejadas pelos agentes cristãos¹⁴⁹. É certo

¹⁴⁹ Ao optarem pela conversão, tais famílias punham em causa os seu próprios destinos intra-comunitários, mas também todo o seu *vangod*, também sujeito às punições previstas pelo tribunal da sua casta.

que no caso de Loqu, os seus familiares também se converteram, o que facilitou as relações intra-familiares. Mas a sua conversão tivera importantes contornos sociais, pois ao optar por ela, a família de Loqu estava a optar, também, por outro destino social e, ao fazê-lo, a pôr em causa a própria ordem em que fora educada. Por isso mesmo, podia arrastar mais e mais conversões. Igualmente perturbadoras terão sido as conversões de apenas um ou dois sujeitos de uma mesma família. Apesar das preferências missionárias se terem orientado para as conversões colectivas (as quais evitavam alguns efeitos perversos que as conversões individuais implicavam), a conversão individual era estimulada e tendia a acontecer, tornando frequente a existência de famílias religiosa e culturalmente mistas. Ou divididas, se se preferir. Não são difíceis de imaginar alguns efeitos que tal situação podia ter no quotidiano de uma *casa* (aqui considerada como edifício mas também como o campo de relações e de sujeitos nele envolvidos) não-cristã¹⁵⁰.

Na sua dimensão mais íntima, estas famílias mistas confrontavam-se com um quotidiano que passava a ser irreversivelmente diferente se um dos seus membros se convertesse (ou não convertesse). A devoção, a comensalidade, as restantes actividades diárias, em casa ou no campo, tudo isso passava a adquirir sentidos distintos, pela ausência de um ou mais dos seus elementos¹⁵¹. Um mundo à deriva, um mundo às avessas, embora nesse mundo pudesse ser mais perturbadora a ausência do filho do que da filha, pois cabia ao primeiro a continuidade da linhagem; ou do pai (percebido e assumido como a *cabeça* da casa) do que a da mãe. Além do mais, uma só conversão podia deslocar os laços que tradicionalmente articulavam *um* grupo doméstico e a sua comunidade, e estigmatizar essa família, hipotecando os seus destinos futuros. Esse acto afectava a reputação de famílias habituadas a casar dentro de determinados grupos sociais e a desenvolver estratégias de manutenção ou de melhoramento das suas posições no interior das aldeias ou mesmo da cidade. Pois essas famílias emergiam fragmentadas não só aos seus próprios olhos, mas também perante as restantes famílias que constituíam a comunidade. Ou seja, a conversão de

¹⁵⁰ Neste contexto, foram várias as referências ao mau-tratamento a que eram sujeitos os membros da família que se tinham convertido. Veja-se, por exemplo, e ainda que não para o caso de Goa, a: «Carta de Fr. Antonio do Porto, dando parte a ElRey que os convertidos à Fé Catholica padecião muitas necessidades por seus Pays, e parentes os desprezarem (...) De Baçaim a 7 de Outubro de 1548» (ANTT, CC, I, Maço 81, n° 59).

¹⁵¹ Prendem-se com esta temática, as questões relativas aos órfãos. Se numa perspectiva cristã educar os órfãos no interior da civilidade cristã era uma forma de garantir, a médio prazo, uma população plenamente aderente ao modelo cristão - e desse modo, também, politicamente fiel - a mesma intervenção tinha consequências dramáticas no interior do sistema social local, principalmente quando se tratava de órfãos masculinos.

um membro da família, podia boicotar uma estratégia de consolidação de posição que, geração após geração, permitira acumular terras e agregar poderes¹⁵².

Em contrapartida, do mesmo modo que para uma família a perda de um dos seus membros podia ser terrível, tais conversões, sobretudo quando eram de «principaes», eram recebidas com grande entusiasmo pelos missionários, esperançosos de que daquela atitude exemplar resultassem muitas outras. Como acontecera com Loqu; como fora, também, o caso da conversão do velho centenário, à qual se tinha sucedido a de muitos outros parentes seus; ou da filha do Meale, rei mouro das terras firmes que estivera sob uma controversa protecção portuguesa¹⁵³.

Embora a conversão, por si só, fosse um dispositivo profundamente corrosivo da vida familiar, algumas das suas consequências materiais também o eram. A já referida legislação em torno às heranças, à sucessão na gancaria (favorável, agora, aos filhos cristãos), aos destinos dos órfãos e das viúvas, à celebração dos matrimónios – e à vida marital monógama –, mas também a pequenas questões que diziam respeito aos actos mais simples da vida quotidiana constituíam verdadeiros ataques aos fundamentos da ordem tradicional¹⁵⁴. O caso das viúvas – relembro – é particularmente emblemático. Se se convertessem, as viúvas (que, de outro modo, deixavam de circular no mercado matrimonial), não só passavam a ter capacidade de herdar, como ainda de casar com quem desejassem. Actos que antes seriam impensáveis, e que perturbavam a rotina tradicional destes lugares, pois significavam, na prática, a alteração dos equilíbrios político-sociais e até económicos. As doações que faziam às ordens religiosas e os casamentos com portugueses (já depois de terem herdado propriedades das aldeias) eram apenas duas expressões desses efeitos, os quais podiam comportar, na prática (e diferenciadamente, consoante as formas que este

152 Sobre a relevância destas práticas nas formas de identificação social asiática veja-se Chaudhuri, 1990, pp. 152, 180 e ss., pp. 190 e ss.). Em particular sobre o casamento enquanto dispositivo de reprodução social nas culturas camponesas, vide Ludden, 1999, pp. 97 e ss..

153 Esta conversão, alcançada por jesuítas, terá tido grande impacto entre os religiosos locais e entre os jesuítas. Dessa importância nos dá testemunho uma carta escrita pelo padre Luís Fróis, em 1557, unicamente dedicada a registar tal evento (DI, IV, pp. 735-750)

154 Mais uma vez, o o relatório escrito em 1579-1580 pelo padre Valignano ao Geral Mercuriano, oferece uma excelente síntese da situação. Entre os obstáculos à conversão que, no seu entender, se levantavam na Índia, aponta a «contradição» que os senhores das terras (indianos, mas também portugueses) faziam aos missionários: «luego que los padres tientan de hazer algunos dellos christianos o quieren tomas los hierfanos que quedan entre ellos como manda S.A. se alborotan los gentiles y dicen que se quieren yr de aquella tierra, y los que se hazen christianos no que despues vivan entre ellos» (DHMPPO, XII, p. 593).

processo assumiria em cada aldeia) a reorganização do próprio tecido económico local.

Finalmente, que dizer da mudança de nome, do nome que identificava a casta, a família e a linhagem? Se se regressar, mais uma vez, ao episódio de Sirula, encontrar-se-á o velho centenário a gritar, do sobrado da casa onde estava escondido: «Ponde-me o nome Manuel que é o nome de Deus». Registo fidedigno ou pura invenção, através dele o escritor franciscano pretende mostrar que o velho centenário não só já conhecia os preceitos cristãos, como os interiorizara de tal forma que o nome que para si escolhera era nada menos do que o nome do deus cristão. Para Trindade, a invocação desse nome era o signo visível de uma transformação interior, e essa era, claramente, a doutrina dominante no mundo franciscano¹⁵⁵. Os nomes definiam e explicavam a natureza das coisas e a verdade é que, como lembra Louis Châtellier, naquele momento concreto da história religiosa pronunciar o nome de deus «ou reclamar-se dele não possuía apenas a força de um compromisso. Era também um apelo a uma força sobrenatural considerável, capaz de, num só instante, fazer fugir os inimigos de Deus, quer se tratasse do diabo em pessoa ou dos seus partidários»¹⁵⁶. Talvez tivessem em mente esta configuração os franciscanos que ouviram ou imaginaram tal grito, e é possível que tenha sido nesse sentido simbólico que o decidiram registar. Mas ele também pode ter sido pronunciado enquanto cristianização espontânea de uma prática local muito comum - a de atribuir aos homens os nomes dos deuses. Dizer «Manuel» podia ter sentidos muito distintos, e todos eles com significados reconhecíveis para quem pronunciava e para quem estava a ouvir. Globalmente inacessíveis, por fim, a todos os que participavam nesse momento comunicativo.

Em todo o caso, também a escolha de um nome ocidental, acompanhado por mudanças no vestuário, na alimentação, nos comportamentos matrimoniais e filiais, era mais um signo visível da nova história que se queria contar. E, de algum modo, tanto estes últimos casos, quanto aqueles que foram anteriormente referidos a propósito da constituição de redes informativas no mundo local, constituíam um efeito do estatuto institucional que os missionários tinham alcançado. Estatuto esse que lhes permitia, finalmente actuar sobre a experiência religiosa destas populações, mas

¹⁵⁵ Veja-se, também, a teorização sobre a atribuição de nomes na *Jornada...* de frei João Cardoso (1626), fl. 193v.

¹⁵⁶ Châtellier, 1994, p. 118.

também, e daí o seu traço refundador, sobre as suas concepções e percepções do próprio tempo. Do tempo sagrado, mas também do tempo da terra, do tempo pessoal.

Uma análise sistemática dos «Livros das comunidades» das aldeias das Velhas Conquistas mostra bem como se foi cristianizando o ciclo das festas que tradicionalmente se realizavam em cada aldeia. Como era comum no mundo rural, estas festas combinavam o ciclo agrícola e o ciclo ritual próprio a determinadas devoções. Antes da chegada dos portugueses, o conjunto de festividades «goesas» tendia a concentrar-se no período de Agosto a Novembro, enquanto que o período matrimonial se verificavam, em contrapartida, entre Novembro e Maio. Ao analisar o calendário cristão que opera, na actualidade, nas aldeias de Salcete, Rowena Robinson lançaria a hipótese, inclusive, de existir uma homologia entre o novo calendário e aquele que teria sido, nos séculos XVI e XVII, o seu calendário devocional local¹⁵⁷. Essa homologia justificaria que ainda hoje se desse maior importância a algumas festas cristãs que no mundo ocidental tinham um carácter secundário, e, inversamente, menos importância a festas de grande dimensão no mundo cristão ocidental. Caso do Natal, por exemplo. A própria difusão de uma teologia dos santos contribuiria para a substituição de devoções hindus (e dos ritmos «indígenas»), providenciando um calendário repleto de festividades, rituais, cerimónias, votos, nomeadamente em tempos de desgraça, como fomes, epidemias, tempestades, que incorporava tempos e formas religiosas anteriores, conferindo-lhes novos significados¹⁵⁸.

O problema é que Robinson não consegue explicar a oposição entre o período matrimonial cristão e o período matrimonial local: a proibição matrimonial cristã incidia sobre quase todos os meses de Dezembro, Fevereiro e Março, altura em que - sobretudo durante a Quaresma - era pecado grave, «quicá mortal» fazer festas, «por que hazer tales cosas escandaliza generalmente a todos los buenos prudetes Christianos como se vee por experiencian»¹⁵⁹, e apesar de não ser esse o caso que frei António da Córdova, aqui citado, estava a referir, a verdade é que a permissão de celebração de casamentos «gentios» nos territórios de Goa iria causar grande escândalo e suscitar muitas polémicas, sobretudo no início do século XVII. Mesmo assim, esta tese é inspiradora em algumas das suas considerações mais gerais. Ela verifica-se, de facto, na manutenção de práticas sociais de protecção e organização do

¹⁵⁷ Robinson, 1998, pp. 130 e ss.

¹⁵⁸ Mosse, 1994, pp. 304-307.

¹⁵⁹ Córdova, 1578, fl. 101.

universo religioso. Por exemplo, na gancaria celebrada e 17 de Abril de 1612, em Carambolim, uma das principais aldeias de Tiswadi, seriam arrematados foros e juncos para as festas de Santa Catarina, Páscoa e *Corpus Christi*¹⁶⁰ e no ano seguinte, para a festa de Nossa Senhora da Guia¹⁶¹, as mesmas arrematações que era costume fazer anteriormente para mobilizar meios para realizar as festas locais. Para além das actas das reuniões, também os registos de despesas que ocupam parte destes livros revelam a contribuição quotidiana, «voluntária», para estas festas - e, dessa forma, a sua própria realização¹⁶². Refira-se ainda o exemplo de Azossim. A 18 de Dezembro de 1614, os seus gancares reúnem-se sob a mangueira de João Pereira, um «novamente convertido», tal como o era a maioria daqueles que assinaram a acta desta reunião, representantes das 8 vozes e meia que cabiam naquela aldeia¹⁶³. E reuniam para quê? O único objectivo dessa reunião era decidir nada menos do que o número de arequeiras que se deviam dar para - note-se - a festa de Santa Catarina, o Natal, a Páscoa, o *Corpus Christi*, o S. João, a festa de S. Tiago, a de S. Mateus.

Estas actas, para além de indicarem as festas cristãs que se celebravam anualmente naquelas aldeias (algumas das quais, efectivamente, aconteciam no mesmo período em que anteriormente se realizavam festas em honra das divindades locais) revelam a permanência de uma rotina que era antiga e altamente estruturante da própria ordem social, entre as elites aldeãs: a protecção exercida sobre os agentes religiosos, as alianças que tradicionalmente eram estabelecidas entre uns e outros. Mudavam os rostos e as divindades, mas essas práticas, verdadeiros pilares da própria organização social local, da sua economia de poderes, permaneciam. Nas actas de Carambolim são constantes os registos relativos à administração da vida religiosa: encontram-se referências não só à construção da igreja de S. João Baptista (desde o que faltava pagar para que a sua construção terminasse, até ao estado de arrematação da capelania, as vigas que iriam ser colocadas, etc), como também à guarda da própria igreja, à nomeação de pessoas que tinham como única função vigiar o templo cristão¹⁶⁴. A obrigação de protecção - e a figura do vigiador era bem familiar - podia estender-se até aos pequenos roubos que podiam ocorrer nas igrejas, aparentemente cada vez mais

¹⁶⁰ HAG, n° 10041, fls 15-16v.

¹⁶¹ HAG, n° 10042, fl. 51.

¹⁶² Sabe-se, por essa via, que a 25-6 se tinham gasto 2 tangas em junco para os farazes utilizarem na festa de S. João (HAG, n° 10042, fl. 60).

¹⁶³ HAG, n° 10023, fl. 26v.

¹⁶⁴ HAG, n° 10041, fl. 21; HAG, n° 10042, fl. 36v.

frequentes, como é dado a entender pela reunião que se fez em Cortalim com o objectivo de discutir o roubo de uma caldeirinha e de dois castiçais da igreja dos Santos Apóstolos, os quais, segundo o padre jesuíta, eram do valor de 15 xerafins, quantia que a gancaria se comprometia a repôr¹⁶⁵! Ao decidirem quotidianamente sobre a vida religiosa da aldeia, os gancares, acabavam por, ainda que inadvertidamente, cristianizarem o seu dia a dia.

Os elementos que ritmavam, ritualizavam e davam sentido à vida das populações locais teriam sido derrubados, aniquilados, renascendo, de uma outra forma, num curto espaço de tempo. Naturalmente. Espontaneamente. Cristianizava-se o calendário religioso, mas cristianizava-se, também, os ritmos quotidianos, marcados pelo badalar dos sinos da igreja. Mas cristianizara-se verdadeiramente?

A prazo, talvez. Até porque para além do tempo religioso, também a percepção do tempo do trabalho ter-se-á alterado, associada à sua constante interrupção pelo sino da igreja, pela instrução e pelos cantos religiosos. Em traços largos, até aí o dia-a-dia dos moradores das aldeias das Velhas Conquistas era muito semelhante. No caso do trabalho agrícola, os homens deixavam as casas pela manhã e iam para as várzeas. Aí almoçavam o lanche que tinha sido preparado pelas suas mulheres, regressando a casa, ao entardecer. Também as mulheres podiam partir para a várzea, por volta da hora do almoço, aí ficando até ao cair da noite¹⁶⁶. Rotinas distintas eram as dos artesãos e alguns outros oficiais que constituíam o mundo aldeão, embora parte destes combinasse ambas funções (figs. 15 e 16). Embora elas sejam aqui apresentadas por razões meramente ilustrativas, é de realçar, nestas imagens, e para além dos instrumentos e técnicas utilizadas quer na lavoura agrícola quer nas actividades artesanais, as diferentes «cores» dos sujeitos envolvidos no desempenho de tais funções. São estas representações fidedignas? O que é que elas traduzem? E como é que elas estruturaram percepções futuras? Mas o que interessa perceber, agora, é que segundo alguns testemunhos «portugueses», esta rotina era doravante marcada e fragmentada pelos sinos das igrejas que anunciavam um conjunto de actividades que os religiosos tinham introduzido. Na prática, a sua execução podia traduzir-se na redução do tempo da jorna, pois o trabalhador era obrigado a interromper constantemente o seu trabalho.

¹⁶⁵ HAG, n.º 10226, fl. 18

¹⁶⁶ Brito, 1966, p. 66.



Fig. 15: «Labradores canaris que semeão arroz e trigo, jintios», *Códice Casanatense*

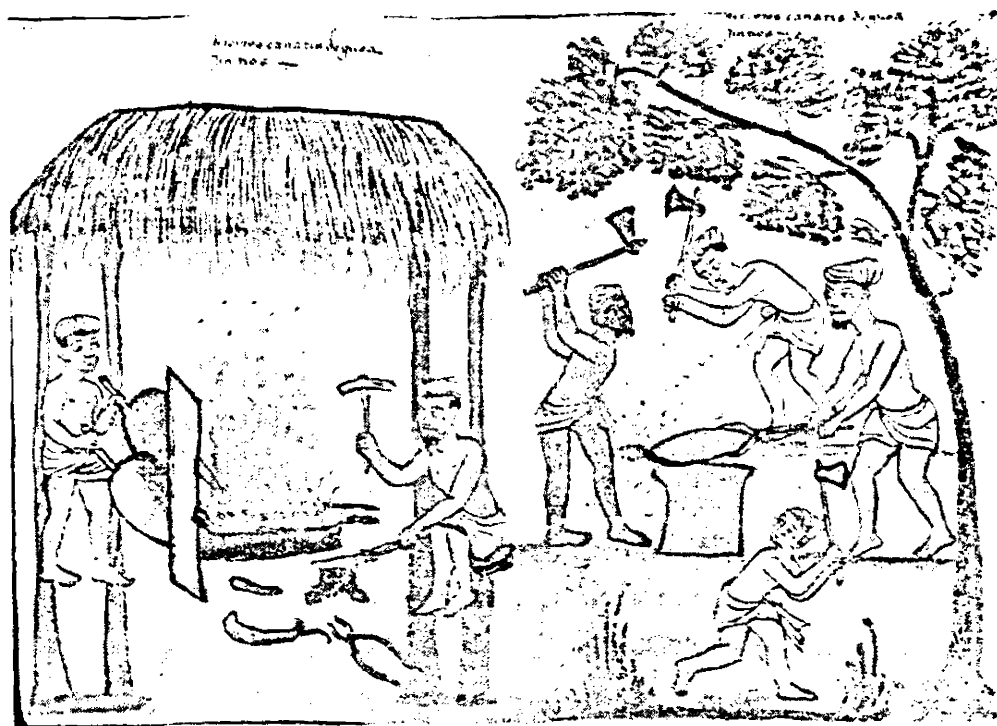


Fig. 16: «Ferreyros canaris de Guoa, jintios», *Códice Casanatense*

Até nesse sentido tão micro, a conversão de um morador da aldeia podia implicar uma mudança nas rotinas, e era para esse aspecto que apontava uma carta do conde de Linhares, enviada ao monarca, a qual referia os problemas que se podiam colocar a um senhor da aldeia quando um dos seus moradores se convertia, passando a frequentar igrejas, ouvir pregações e catequese. Dizia o vice-rei, a esse propósito, que

«(...) nenhum senhor da Aldea tolhe se fação christãos os moradores della, porem não há duvida que pelo que toca ao bem de sua fazenda que o averão de sentir; porque no mesmo ponto que hum se faz christão, fica perdendo aquelle lavrador o dito que fica quasi seu cativo, e com o titulo de doutrina o trazem sempre occupado em seus serviços particulares, e he cousa esta a que não posso dar remedio, porque advertencias e lembranças não faltão aos ministros ecclesiasticos»¹⁶⁷.

Neste caso, aquilo que era economicamente inconveniente para um senhor da aldeia, era, em contrapartida, incontornável para a prossecução dos interesses da cristandade. Enfim: são inúmeros os exemplos que mostram como é que de forma mais ou menos silenciosa, espaços e tempos na vida daquelas pessoas foram sendo alterados, e com eles, necessariamente, os antigos significados que lhes eram atribuídos.

*
* *
*

Se era efectivamente verdade que, além de todos estes poderes, a generalidade dos missionários portugueses tinha a convicção da plena superioridade da cultura ocidental, bem como a vontade de a reproduzir em espaços culturalmente «gentios» - como é defendido por muitos autores e é atestado por muita documentação da época¹⁶⁸ - deixa de surpreender que a sua presença possa ter tido *efeitos tão desestruturantes*. Parece ficar claro, aliás, que eram os eclesiásticos - e entre eles os franciscanos e os jesuítas - os *mediadores* por excelência¹⁶⁹ entre culturas cristãs e culturas locais em Goa. Nesse aspecto, o acesso que viriam a ter à estrutura paroquial foi essencial, pois a paróquia, como notou Luciano Allegra, era o espaço institucional privilegiado de

¹⁶⁷ APO, F 6, p. 1257.

¹⁶⁸ Tuechle, Bouman, Le Brun, 1968, III, pp. 321-324. Uma análise da correspondência jesuíta ou dos textos escritos por estes e outros missionários permite comprovar esta ideia - de facto, era constante a referência a costumes considerados bárbaros (como o canibalismo, a poligamia, a sati, etc.) e a necessidade em os «civilizar». Cf., sobre este tema Silva, 1963.

¹⁶⁹ Ares Queija, 1995, p. 37.

mediação entre «culturas» diversas¹⁷⁰. Foi através desses párcos regulares, sobretudo, que ocorreram conversões e baptismos; foi através deles que se expressou esse poder de vincular no fundo das consciências, novas crenças, novos afectos e novas solidariedades – a cristianização propriamente dita.

Como se viu, as possibilidades de intervenção que se revelavam eram vastas, até porque secundadas pelo poder normativo e, se necessário, pelo poder das armas, como acontecera, por exemplo, na ilha de Chorão, para onde o governo vice-reinal enviara arcabuzes para que os *novamente convertidos* se pudessem proteger. Se estes *talentos* foram concretizados com maior ou com menor eficácia, tal deveu-se aos imprevistos da própria circunstância, nos quais se incluíam desde a fragilidade, a arbitrariedade, o pessimismo ou o optimismo do sacerdote, até às imbricadas relações sociais que constituíam a comunidade com a qual se envolvia; até mesmo às idiossincrasias de determinados habitantes das aldeias, obcecados com a ideia de desenraizar o «gentilismo» da sua própria aldeia, de expulsar os cristãos que insistiam a aí permanecer. Ou até mesmo, de lhes permanecerem indiferentes.

A frequência do pedido de que fossem enviados para a Índia homens de muita virtude revela, aliás, a complexidade das situações com as quais estes sujeitos se confrontavam, e a pouca adequação do seu perfil à traça daqueles lugares e daquelas gentes. Nesse mesmo anos de 1545, o padre Antonio Criminalis¹⁷¹ revelaria a Inácio de Loyola que, tal como os laicos, grande parte dos religiosos viajavam para a Índia com o objectivo de enriquecerem. No ano seguinte, Henrique Henriques incitava ao envio de pessoas «idoneas»¹⁷², concluindo uma missiva sua com um expressivo:

«Peço-vos, Irmãos meus, que choreys muito diante à divina Magestade que se lembre de tantas almas, que mova os corações dos seus servos pera quererem vir cá, que mova os corações dos que não são seus servos pera que o sejam e venham à India, que mova os corações dos portugueses que cá andam, que deem bom exemplo de verdadeyros christãos aos gentios, e aos novamente convertidos»¹⁷³.

170 O autor diferencia, precisamente, o sucesso da estrutura administrativa e o possível insucesso na prossecução de determinados objectivos, sobretudo quando se pretendia impôr ideologias demasiado estranhas ao sentir da própria comunidade (Allegro, 1981, p. 879).

171 DI, I, pp. 8-22.

172 DI, I, pp. 148-156.

173 Nos documentos produzidos a propósito de duas visitas feitas aos institutos dos jesuitas, na segunda metade do século XVII, recorriam as advertências feitas aos Padres pela sua não-pobreza: que pelos bens que guardavam para si («sejam menos cuidadosos de sy e de suas commodidades, nem tenham couzas curiosas que não

Lancilloto, por sua vez, achava que os jesuítas deviam ser muito exercitados em ciências naturais para com razões naturais poderem persuadir os «gentios»¹⁷⁴. E em 1552, Francisco Xavier lembraria o padre Inácio que os escolhidos para aqueles lugares deviam ser «pessoas de grande mortificação, experimentadas e provadas em toda a sorte de trabalhos e afrontas do corpo e do spirito», e de preferência, «de trinta pera corenta annos», o que justificava a exclusão dos locais no acesso à Companhia ou, pelo menos, aos seus graus superiores¹⁷⁵. Cinco anos mais tarde, seria o padre Gonçalo Silveira a sintetizar aquele que devia ser o perfil do religioso na Índia¹⁷⁶: perfeito, desejando mortificar-se *ad gloriam Dei*, saudável, de bom juízo, zeloso, conhecedor de línguas, bom pregador, bom confessor, pessoa de letras, asceta¹⁷⁷. Enfim, difundia-se a ideia de que para além de homem de muita virtude e de muitos saberes, o missionário devia ser polivalente, capaz de se transfigurar e de se adaptar a todo o género de situações. Para os franciscanos não se possui, infelizmente, correspondência tão rotineira quanto aquela que existe para os jesuítas - sobretudo no período aqui analisado.

Mesmo assim, o recurso à tratadística franciscana permite configurar o ideal de pároco franciscano, o qual devia ter as partes necessárias e, antes de partir, ser seleccionado pelo ministro da Província. Quem eram, então, os idóneos? De acordo com frei Dâmaso da Apresentação, frade professo da Casa da Ínsua da Província de Santo António de Portugal, e num registo já tardio, de 1627, mas que reproduz as imagens que perpassam a literatura franciscana quinhentista e seiscentista, idóneos eram

dizem com a pobreza”), quer pelo modo como se alimentavam (“Dem os nossos exemplo de pobreza no comer, assy na quantidade como na calidade, principalmente nas festas”), quer ainda pelas suas atitudes em relação às esmolas (“Não hê contra a pobreza tomar as taes dadivas como esmolas e reparti-las a pobres” mas “Hê contra a pobreza tomar dadivas de seculares e da-las a parentes, amigos ou pessoas de obrigação”) (*Dois compêndios das Ordens...*, pp. 128 e ss.; p. 447). Outra das críticas recorrentes dizia respeito ao modo como os missionários e os padres seculares se relacionavam com os nativos cristãos e as populações de nível social mais baixo, e a sua deficiente tolerância para com estes

174 DI, II, p. 127.

175 Cartas referidas por Gonçalves, 1951, I, p. 462. Três anos antes, Francisco Xavier escreveria a Inácio de Loyola dizendo considerar que os indianos não tinham o perfil necessário para perpetuarem a Companhia de Jesus (Moraes, 1964, II, 1964, p. 403, cit. EX, II, p. 8). Em resposta (DI, I, 510-515), Inácio de Loyola aconselharia a se escolherem os que tinham melhor inclinação e dedicar o tempo a estes.

176 DI, III, pp. 610-620.

177 Embora nestes parágrafos se tenha insistido numa imagem crítica dos missionários que iam para a Índia - imagem que passa por uma grande maioria de cartas enviadas de Goa para Lisboa ou Roma -, noutras cartas encontram-se descrições bem elogiosas de alguns dos missionários que se estabeleceram na Índia (veja-se a esse propósito, por exemplo, duas cartas de N. Lancilloto e de Riamundus Pereira, dos anos de 1551 e 1552, respectivamente, DI, vol. II, pp. 144-149, pp. 506-509).

«aquelles que de mais das forças corporaes, tem também as spirituaes, cuja alma he mui pura, a fé muy constante, estão muy exercitados na paciência, aprovados na vida, & irreprehensíveis na conversação, & mui honestos em seus costumes»¹⁷⁸

Porque imitadores de Cristo - «retrata pois, & debuxa em teu coração seus costumes & obras», advertira São Boaventura no seu tratado *Da Composição dos Costumes*, em versão portuguesa quinhentista -, deviam ser, exteriormente, humildes, afáveis, benignos, temperados no comer e no beber, misericordiosos e modestos¹⁷⁹. Mas também, são de corpo e de doenças contagiosas, sem defeitos corporais, sem nenhuma infâmia vulgar e sem sangue infecto, sem dependentes, filhos legítimos, letrados (podendo, porém, ser educados nos conventos da Índia), capazes de administrar os sacramentos e celebrar o baptismo, a eucaristia, e a confissão¹⁸⁰.

Homens imperfeitos, campos muito difíceis - eram estas, ao invés, as imagens que circulavam sobre aqueles que eram os missionários *in loco*. Nomes como os do espanhol Francisco Xavier, do português Henrique Henriques, e dos italianos Alessandro Valignano, Roberto di Nobili e Matteo Ricci ter-se-ão destacado pela sua capacidade de individualização do ofício para o qual tinham sido nomeados. Mas o perfil comum do religioso, pároco e apóstolo, era bastante menos criativo e muito menos auto-reflexivo, realizando as suas tarefas mimeticamente, tendo como referência os modelos criados por outros, aplicando-os em função dos estímulos que a própria realidade local ia oferecendo e ele ia interpretando. À sua maneira. Era este o *tipo* que se instalava nas aldeias de Goa que, por estarem sob pleno senhorio do rei de Portugal, eram consideradas como um território mais fácil de cristianizar. Mas enquanto que no mundo europeu, quando faziam missão em novos lugares, os religiosos que eram missionários tinham como etapas necessárias a visita à igreja local, aí travando conhecimento com os párocos, os quais os informavam do estado das populações, organizando, depois, a doutrinação, a pregação e a confissão¹⁸¹, no mundo indiano, o religioso era ele próprio o pároco, e quando chegava a uma aldeia a igreja da localidade podia até nem existir, sobrando apenas as ruínas de templos «gentílicos». Aí encontrava populações que, na maioria dos casos, eram «gentias»; possuindo, outras vezes, uma *fides implicita*, manifestamente insuficiente para ser

¹⁷⁸ Apresentação, 1627, fl. 549.

¹⁷⁹ Boaventura, 1602, fl. 22.

¹⁸⁰ Deus, 1689, pp. 166-179, p. 230.

¹⁸¹ Prosperi, 1996, pp. 210-211.

autenticada como fé. Ou seja, as suas tarefas iniciavam-se no início dos inícios, a sua função era mesmo a de «criar um mundo nuevo», edificado sobre as ruínas que as pedras desfeitas simbolizavam, o qual, depois, devia ajudar a crescer, a conservar e a reproduzir. Só depois de institucionalmente estabelecidos, e ao mesmo tempo que iam desenvolvendo artimanhas para se informarem, em profundidade, sobre as qualidades da sua aldeia, para se aproximarem dos seus habitantes, os missionários podiam ensaiar as rotinas da cristianização. São estas rotinas, finalmente, o objecto das próximas páginas, as quais, aliás, partem de um mal-entendido que tais dispositivos procuravam dissolver.

6. Dispositivos de cristianização: moldar a memória, o entendimento e a vontade

Uma breve descrição que se encontra no códice *Memórias Ecclesiásticas do Estado da Índia*, do século XVIII, sobre a ermida de Nossa Senhora do Monte, na ilha de Tiswadi, ilustra bem o conflito de interpretações (ou acumulação de interpretações) que a construção de uma ordem cristã a partir do princípio da substituição podia estimular. Depois de se explicarem algumas das características daquele templo cristão, registam as *Memórias* que aí havia

« huma senhora de muita devoção que se festeja aos 8 de Setembro com novenas pera o que tem rendas proprias, e neste dias concorre muita gente e de tarde o gentilismo que lhe trazem suas offeras de azeite, cera, e dinheiro, pella devoção e experiencia que tem de se verem livres de suas affliccoens todas as vezes que recorrem desta Senhora; e são tão cegos que nem ainda asy deixão as suas Idollatrias.

He fama, e consta que tradição constante, que neste mesmo lugar houve algum tempo caza dedicada a hua Deosa dos Gentios; e que o Grande Affonso de Albuquerque pera por em esquecimento esta superstição depois de arruinado o dito Pagode, fizera levantar nelle a refferida Hermida»¹

O «pôr em esquecimento» que Albuquerque e outros cristãos acreditavam alcançar através da substituição dos signos «gentílicos» por signos cristão ajustava-se perfeitamente ao modo como se entendia na época, entre os europeus, a articulação entre a memória, o entendimento e a vontade. Nesse quadro lógico, a ordem exterior devia traduzir a ordem interior, nexa esse que era comutativo: a alteração da ordem exterior podia, pela persuasão, pela habituação através de exercícios de repetição, pelo *habitus*, proporcionar a reconstituição da arquitectura espiritual que se julgava perdida, seduzida que fora pelo sistema idólatra. Por outras palavras, fazer «deste medio sensible» (os «gentios» verem a «Senhora» em vez da «Deosa», experimentando os milagres agora celebrados pela primeira) «consecuencia cierta y infalible» (deduzindo, a partir daí, a superioridade do mistério cristão) era o que crescentemente acontecia, segundo Miguel da Purificação, e que justificava, por seu turno, a opção franciscana pela via do *exemplum* em desfavor da insistência noutros dispositivos pedagógicos, em mecanismos de disciplinamento social.

¹ BNL, Cod. 176, p. 131.

Como aprender e interiorizar o Cristianismo? – era esta, no fundo, a questão que era necessário responder eficazmente. A via franciscana orientou-se, sobretudo, para o mundo do coração, pois julgava-se que a *impressão* a este nível permitia, de forma eficaz, a reconstituição da memória, e a subsequente disposição do entendimento e da vontade (e talvez se compreenda, por isso mesmo, a preferência que os menores parecem ter por instituições de carácter assistencial). Mais «culturalistas», por assim dizer, e ainda que sem negar a importância da primeira estrada – até porque nela se manifestava, de forma mais visível, a graça divina – os jesuítas convocavam a memória para activar o entendimento, e era a este nível, a partir de exercícios de comparação e disputa intelectual que se podia dispôr a vontade. Esquematizando: se para os franciscanos, o Cristianismo experimentava-se e sentia-se, para os inicianos, a adesão ao Cristianismo podia resultar de uma «escolha intelectual». As cinco etapas percorridas no 2º exercício proposto por Loyola são disso exemplares:

«1º puncto: El primer puncto es el processo de los pecados, es a saber, traer a la memoria todos los pecados de la vida, mirando de año en año o de tiempo en para lo tiempo (...)

2º puncto. El segundo: ponderar los pecados, mirando la fealdad y la malicia que cada pecado mortal cometido tiene en sí, dado que no fuese vedado.

3º puncto. El tercero, mirar quién soy yo, diminuyéndome por exemplos: primero, cuánto soy yo en comparación de todos los hombres; 2º, qué cosa son los hombres en comparación de todos los ángeles y sanctos del paraíso; 3º, mirar qué cosa es todo lo criado en comparación de Dios: pues yo solo ¿qué puedo ser?; 4º, mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea; 5º, mirarme como una llaga y postema, de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpíssima.

4º puncto. El quarto: considerar quién es Dios, contra quien he pecado, según sus atributos, comparándolos a sus contrarios en mí (...)

5º puncto. El quinto: exclamación admirative con crecido afecto, discurriendo por todas las criaturas, cómo me han dexado en vida y conservado en ella (...)

Coloquio. Acabar con un coloquio de misericordia, razonando y dando gracias a Dios nuestro Señor porque me a dado vida hasta agora, proponiendo enmienda con su gracia para adelante. Pater noster.»²

Por assim dizer, os inicianos acreditavam mais nos «meos humanos» do que na graça divina, pelo que investiam numa pedagogia na qual o trabalho intelectual tinha um papel central, embora este tivesse de ser reconvertido e simplificado de modo a ser adaptado à gente rude, tal como, aliás, o fundador advertira

² Loyola, *Ejercicios...*, 2º Exercício. Veja-se o modo como o Padre António Saldanha replicou, um século depois, este mesmo método, ajustando-o às condições culturais de Goa, na sua *Prasse Pastoral* (ANTT, ML 757, 1ª parte).

Ou seja, embora franciscanos e jesuítas estivessem atentos à diversidade de dispositivos que podiam ser utilizados para conduzir os «gentios» à conversão/cristianização, e embora partilhassem, sobretudo no início, culturas apostólicas não muito distintas, porque imbuídas de sentimentos reformistas, a selecção de dispositivos, as combinações que uns e outros privilegiaram no tempo e no espaço, as antropologias sobre as quais assentavam, modelaram atitudes que acabaram por se distanciar – influenciando diferenciadamente as populações que com eles conviveram.

Ainda assim, em meados do século XVI era evidente para os dois institutos religiosos que destruir os templos «gentílicos» constituía uma etapa necessária para reescrever a história daqueles lugares, pois afastava da visão (um dos principais dispositivos de conhecimento e de comunicação com a memória) esses signos que evocavam/presentificavam tão perniciosos significados/essências. A convicção de que reconstruir a paisagem externa ao mesmo tempo que se intervinha na paisagem da alma permitiria uma conversão autêntica, estava tão enraizada entre os agentes religiosos que estes competiam pela primazia nessa capacidade modeladora que os constituía como uma espécie de demiurgos terrenos, assemelhando-os aos apóstolos da primitiva igreja. As diferenças fizeram-se sentir, sobretudo, nas modalidades de intervenção e disposição da alma, do ânimo.

Penso ter ficado claro que o exercício combinado da função apostólica e do *officium parochi*, este último obtido por dispensa papal, favoreceu as possibilidades de reconstituição interior, ainda que esta viesse a ser alcançada por vias distintas. O enorme poder *in spiritualibus et in temporalibus* alcançado por franciscanos e jesuítas permitiu que estes agissem, rotineiramente, nos corações e no entendimento, mais num do que noutro, conforme os casos, mas ainda assim de forma sistemática e quotidiana.

Como é que se manifestava, então, na vida dessas aldeias de Bardez e Salcete, a dimensão apostólica da acção dos religiosos? Quais eram os «meos» utilizados para cristianizar, para metamorfosear aqueles sujeitos em cristãos?

Pregação, confissão e comunhão, por um lado, as escolas para os órfãos, os mais pequenos, e a instrução da doutrina para os mais velhos (e rudes), para o que se

contava, aliás, com uma série de dispositivos legais que os constrangiam a comparecer no terreiro da igreja para assistir a tais «exercícios» tinham como principal objectivo, justamente, entranhar o essencial do sagrado cristão no ânimo dos convertidos. A confissão, nomeadamente, parecia alcançá-lo de forma mais íntima e frequente do que aquela que o Santo Ofício conseguia exercer, pois permitia controlar as práticas interiores através da sua extroversão. Muitos eram os missionários que, como o padre Pina, em 1562, notavam que os cristãos da terra «se confissão de maneyra que parece que toda sua vida se confessarão, porque não lhe fica numero nem circunstância de que não saibam dar muita conta e bem»³, mas a verdade é que, comparativamente, eram bem poucos os que recebiam a senha que lhes permitia passar à fase da comunhão, à recepção do corpo de Cristo. «Não lhe fica numero nem circunstância de que não saibam dar muita conta»... Tal como não é possível aferir se as palavras de Pina eram mera retórica, não se sabe em que medida é que esta prática de auto-conhecimento era já familiar a estes sujeitos. Embora haja indícios que apontem para a existência, naquelas aldeias, de formas de devoção recentes nas quais o papel do guru orientador das condutas teria adquirido um certo relevo (como acontecia entre os seguidores do culto nath ou nos movimentos de reforma bhakti). Porém, a ignorância quase completa acerca dessas outras situações obsta a que se possa alcançar um conhecimento mais profundo sobre este tipo de experiências e a variabilidade com que informaram a própria experiência imperial portuguesa, obrigando a que o investigador se recolha, por enquanto, ao campo da conjectura.

A par dessas artes de conformação, o exercício das obras de misericórdia teve um papel igualmente fundamental. Através delas, e de uma forma que podia ser entendida como positiva, o maravilhoso cristão inscreveu-se em cada sujeito e em cada família. Ao contrário de outros mecanismos cujos efeitos eram repressivos (caso do Santo Ofício, e sob alguns aspectos, a própria confissão)⁴, com as obras de misericórdia passava-se o oposto. Compassivas. Sobretudo no que dizia respeito às obras corporais, pois entre as obras espirituais, algumas delas (tais como dar conselho, castigar com caridade, perdoar a quem errara) remetiam para o universo da pedagogia e da disciplina, podendo assumir formas menos delicadas. Parte destas (das obras espirituais) ia-se concretizando quotidianamente na escolas, nas pregações, na confissão, e o mesmo se poderia dizer de pelo menos uma das várias obras corporais.

³ DI, V, p. 551.

⁴ Veja-se, a esse propósito, as considerações tecidas por Maria José Ferro (1989); e para a Inquisição de Goa, veja-se o incontornável estudo de A. K. Priolkar, 1961 e de Ana Cannas Cunha, 1995.

Enterrar os mortos constituía uma das competências inerentes ao próprio *officium parocchi*, ajudados, frequentemente, por uma confraria a quem se delegava essa importante função. Todavia, seria nas instituições directamente vocacionadas para o exercício da caridade (irmandades, confrarias e hospitais) que os «christãos da terra» se tornavam receptores da misericórdia, podendo transfigurar-se, inclusive, em actores misericordiosos – o que não era de menor importância numa sociedade em que o dom tinha um papel muito relevante no processo de identificação, distinção, estratificação social⁵. Como é de prever, virtuais inversões (em que os tradicionais ofertantes se transformavam em recebedores) podiam ter efeitos importantes para a percepção subjectiva da ordem local, até porque para muitos destes sujeitos o exercício de semelhantes obras significava o acesso a práticas anteriormente vedadas. «Por razões de casta», tópico recorrente, aliás, na correspondência religiosa. Para outros, talvez inadvertidamente, significava a construção de si-mesmos enquanto elementos de uma ordem social crescentemente cristianizada. Enquanto receptores das obras de misericórdia, os moradores destas aldeias podiam usufruir de benefícios que para alguns deles significava melhorar a sua situação anterior. Estas e outras razões justificam que, e em maior quantidade do que em territórios de dimensão similar na metrópole, a inserção de hospitais, irmandades e confrarias e de outros dispositivos «assistenciais» na paisagem local constituísse mais um instrumento fundamental no processo de cristianização daquelas populações.

A presença destes mecanismos na Goa dos séculos XVI e XVII torna oportuno recordar, aqui, aquilo que Edward Said identifica, tanto em *Orientalism*, quanto em *Culture and Imperialism*⁶, como dispositivos fundamentais para a construção e conservação das dominações imperiais europeias: a combinação da supremacia militar e tecnológica com a construção de um discurso e de práticas sociais que reconheciam a supremacia do modelo «ocidental», pelo recurso a instrumentos variados, desde os documentos oficiais até instâncias bem mais «ingénuas», como a assistência e a literatura⁷. A eficácia desta combinação era a única a permitir alcançar, no final de contas, uma dominação com hegemonia⁸. Não há dúvida de que, para quem adopta o

⁵ Interessantes reflexões sobre esse tema encontram-se em Jonathan Parry (1986) e aí se encontram referências à vastíssima bibliografia sobre o tema.

⁶ Como se fosse a propósito, o infante D. Luís escreveria, em 1555, a D. Pedro de Mascarenhas, então vice-rei da Índia, uma carta de notícias. Nela, e a certa altura, o infante informava o vice-rei que o monarca enviara doze jesuítas para aquelas partes, advertindo-o de que «são pera converter o mundo e certo os deveis mais de estimar que muita gente de guerra» (DI, III, p. 280).

⁷ Said, 1978, 1994, *maxime*.

⁸ Loomba, 1998, p. 29.

enfoque de Said (o qual se entrecruza, apesar das diferenças de objecto, com muita da investigação desenvolvida em torno aos dispositivos de disciplinamento social desenvolvidos para o próprio espaço europeu), as instituições esboçadas neste capítulo (as missões, as escolas, os dispositivos da caridade), surgem como instituições portadoras e difusoras do modelo subjacente à dominação imperial portuguesa, e, por conseguinte, como dispositivos essenciais à sua conservação e reprodução⁹. Instituições eminentemente transformadoras (pois através delas determinados estados pessoais, grupais e sociais podiam transfigurar-se), foram, através desse mesmo gesto, instituições preservadoras dos equilíbrios sócio-políticos impostos pela dominação imperial, enraizando-os ao nível mais profundo da constituição cultural daquelas sociedades.

No caso goês, pode justamente dizer-se que a partir do momento em que se orientaram para as populações locais, os dispositivos aí estabelecidos encenaram a relação estabelecida entre os cristãos (quase sempre os portugueses) e os não-cristãos entretanto convertidos (independentemente destes serem desamparados) como entre civilizados e bárbaros, sábios e ignorantes, honrosos e ignominiosos, pacíficos e belicosos, com visão e cegos, misericordiosos e miseráveis, encenação essa – que aqui retoma as palavras do neoplatónico João Cardoso - onde os portugueses (porque velhos cristãos) ocupavam, sempre, uma posição de superioridade, uma posição dominante¹⁰. E os locais, porque não-cristãos, ou porque na novidade da fé, uma posição subalterna. Dominantes e dominados, colonizadores e colonizados, essas dicotomias emergem com toda a pujança sob tais instituições e práticas.

E contudo, e pese embora se não negue esta via interpretativa pois ela ilumina parte dos objectivos estratégicos que presidiram à implantação destas instituições, este capítulo aponta também para um outro tipo de situação, de certa forma contida no exemplo com que se iniciaram estas páginas. Explorada, com mais detalhe, na terceira parte deste estudo. A de que a eficácia de qualquer uma destas instituições dependeu, em igual medida, dos variados actores envolvidos na sua concretização, para além de, claro está, de uma variedade de contextos históricos que configuraram, no tempo e no espaço, o seu escopo e os sentidos que lhe eram atribuídos. Verdade indiscutível, ela

⁹ Van Dijk, 1993, p. 8; Fairclough, 1994, pp. 169 e ss.. Na verdade, alguns destes discursos viriam mesmo a condicionar - de forma directa ou indirecta, explícita ou implícita - os destinos sociais dos portugueses e cristãos em contraponto aos destinos dos indianos, hindús.

¹⁰ Cardoso, 1621, fls. 1, 5v, 12v, 19v, 23, 42v.

merece, porém, ser relembrada. Para aferir a eficácia conformadora de uma função institucional, importa conceder igual dignidade quer às diferentes percepções e estratégias dos seus agentes (os quais dificilmente se poderiam definir como distribuidores de um mesmo discurso, mas sim, de apropriações e versões personalizadas desse mesmo discurso, submetido à refração dos entendimentos contingenciais) quer dos seus supostos públicos e respectivas histórias, aqueles sobre quem a acção de tais instituições devia incidir. É através de uma tentativa de análise da *interpretação* que tais públicos terão feito da acção destas instituições – e é suficiente ver, a esse propósito, a semelhança das representações que circulavam, na época, de um sacerdote brâmane e de um Cristo crucificado para perceber como podia ser difícil decifrar significados distintos a partir de imagens tão semelhantes (figs. 17 e 18) -, do modo como *agiram* em função dessas interpretações, e do modo como tais acções e interpretações *constituíram* a mesma instituição, que se pode avaliar, de forma mais precisa, a medida da sua utilidade. A sua capacidade conformadora. É minha convicção, aliás, que tal como os agentes inventaram as instituições e os seus públicos, boa parte das vezes foram igualmente inventados por estes.

Daí que ter em conta a multiplicidade de interpretações possíveis face aos dispositivos desenvolvidos pelos agentes portugueses se afigure incontornável. Em particular, os dispositivos «assistenciais» comportaram ambiguidades de cujos potenciais efeitos os poderes cristãos nem sempre foram capazes de se proteger. É que do mesmo modo que os cristãos se apercebiam da natureza duplice desses instrumentos (ao mesmo tempo que protegiam os «novamente convertidos», estes contribuíam para a fixação da cristianização e, dessa forma, para a preservação da equação colonizador/colonizado) e a adesão que estes potenciavam entre as populações mais desamparadas, os moradores daquelas aldeias podiam reconhecer em tais mecanismos funções simbólicas que minavam, boicotavam, algumas dessas intenções pragmáticas. De facto, muitos grupos locais *viam* nos agentes assistenciais figurações das divindades e dos sacerdotes «gentílicos» que exerciam poderes curativos. «Em as infirmitades, cõ mais presteza consultão feiticeiros, q/ medicos», dizia um frade da Piedade, na segunda metade do século XVII, lembrando como a memória dos costumes antigos continuava enraizada naquelas terras «aonde hã gente de suspeita»¹¹. É bem possível que muitas das vezes em que um pobre «christão da terra» era curado, a sua salvação fosse percebida como a intervenção do sagrado nos mesmos moldes

¹¹ BNL, Cod. 876, fls. 253-254.



Fig. 17: Detalhe de «Maneira de sacrificio que os gentios fazem aos seus deuses»,
Códice Casanatense



Fig. 18: «Cristo flagelado», séc. XVII, Igreja de Nossa Senhora do Cabo

que caracterizara a capacidade de curar xamânica. E o facto de alguns inacianos adquirirem dispensas para exercerem «medicina», ou de, eles próprios, apresentarem certas curas como sinais do poder do deus cristão e da sua mãe, terá facilitado essa «confusão». Esse equívoco. De uma forma imprevista, o mundo assistencial, sobretudo na sua dimensão de assistência ao corpo, podia corporizar funções mágicas, e a multiplicação de *casas de Deus* por todo o território, ao mesmo tempo que presentificava a divindade cristã, *indianizava-a*, permitia que, através dela ressurgisse o sagrado aparentemente aniquilado.

A par desta interpretação espontânea de um signo exterior (que remetia para o universo referencial cristão) como *avatar* da «ordem gentílica», os moradores das aldeias podiam entender de forma bem mais pragmática os mesmos dispositivos assistenciais. Como se verá no último capítulo destes trabalhos, muitos eram os que assumiam estrategicamente a condição de «pobre» que o poder cristão concedera aos «novamente convertidos», por tal situação comportar privilégios jurídicos. Esse estatuto privilegiado, ainda que subalterno, proporcionava benefícios económicos assinaláveis, e o conjunto de petições em que grupos locais invocavam a sua pobreza para obterem tais mercês parece ser disso um sintoma bem visível¹². O usufruto constante de benefícios económicos constituía para muitos uma forma de transfiguração social que pouco tinha a ver com a identidade cristã, embora fosse por ela permitida. Todavia, a assunção pragmática do estatuto de pobre pelos benefícios económicos que daí se podia retirar encerrava em si-mesmo um importante limite - é que esse mesmo estatuto delimitava os estatutos sociais, condicionando a mobilidade ascensional. Ou que outra conclusão se pode retirar da definição de pobreza sintetizada pelo jurista espanhol Gabriel Velasco, cujos tratados das primeiras décadas de Seiscentos se encontravam nas estantes do seminário de Rachol, na qual este autor insiste que as vestes dos pobres não podiam ser iguais às dos que o não eram, devendo ser punidos os que se vestiam sumptuosamente, passando-se o mesmo com a alimentação e as formas de transporte?¹³

Deixando de lado, por agora, este último tema, regresse-se à ambiguidade inerente aos dispositivos assistenciais, os quais podiam permitir que o mundo da idolatria permanecesse, se reproduzisse, e, inclusive, se entranhasse no mundo cristão. Criavam condições, por outro lado, para que a dominação imperial se conservasse e até se

¹² Veja-se, a esse propósito, o último capítulo.

¹³ Velasco, 1663, Parte I, q. 4, & 13-16.

tornasse hegemónica, mas de uma maneira bem diferente, com sentidos distintos daqueles a que se referem Edward Said e os seus discípulos. Ou, antes destes, Antonio Gramsci. E igualmente diferente daqueles que certos nacionalismos pretendem invocar. Com muito pragmatismo e com muitos equívocos, a dominação imperial portuguesa foi-se ontologizando com os contributos intencionais, pragmáticos, ou resultantes de equívocos, de mal-entendidos, de ambas as partes. De parte a parte.

As reflexões sobre os instrumentos a que os religiosos recorreram assentam, pois, sobre este duplo enfoque. Contudo, e na sequência do que se fez no capítulo anterior, são as estratégias dos agentes cristãos aquelas que irão ser, por enquanto, privilegiadas. Em primeiro lugar, e dada a necessidade de compreender as semelhanças e as diferenças que, eventualmente, caracterizaram as actividades de cristianização franciscanas e jesuítas – e até de forma a complementar as reflexões realizadas no capítulo 5 – proceder-se-á a uma análise muito sucinta dos modelos de apostolado que em meados do século XVI informavam estes religiosos, de forma a compreender o investimento preferencial em uns ou outros dispositivos de cristianização. Porque a conversão nominal era alcançada, muitas vezes, por outras vias. Importa perceber como é que num contexto de similitude institucional, os missionários *in loco viam, entendiam e agiam* de uma forma diferenciada em função das suas identidades grupais, e de que modo é que essa *diferença* terá influído na conversão cultural dos territórios para os quais tinham sido enviados (1. *Que métodos missionários em Goa?*). Seguidamente, serão abordadas as modalidades de cristianização que passavam pelo recurso à típicas tarefas apostólicas – a pregação, a confissão e o ajuste de pazes –, bem como aquelas que passavam pela instrução – a doutrina cristã e o ensino do português (2. *«Esto ha de costar mucho trabajo y sudor a los padres, porque cogen dellos el fructo muy de espacio»*). Só então é que serão privilegiados os dispositivos «assistenciais», aqui entendidos como os lugares mais propícios à experiência subjectiva das graças divinas. À medida que se procede a esta descrição, serão discutidos outros sentidos que podiam ser conferidos a tais dispositivos, demonstrando que os mesmos podem ter sido coisas diferentes para os seus diferentes interlocutores (3. *Milagres e curas como formas de cristianização*).

1. *Que métodos missionários em Goa?*

A imagem de uma Babel cheia de religiões, línguas, gentes e céus diferentes entranhou-se rapidamente entre os religiosos que se confrontaram com o território e as gentes da Índia. E tal como mais tarde o faria o incansável Alessandro Valignano, logo em meados do século XVI, os jesuítas Antonio Criminali e Nicolao Lancilloto compreenderam que não era pela destruição dos templos (dos signos materiais) que se alcançaria a transformação interior dos indianos¹⁴. Ao mesmo tempo que verificava que «nesta iglia não hai más pagodes», referindo-se à ilha de Tiswadi, a qual tinha sido sujeita a uma campanha de destruição no ano de 1540, Lancilloto contrapunha os «mui infindos moros e gentivos e maos christãos» e os poucos «homens de conséglio ne doutrina». Para favorecer a transformação dessa como que Babel numa cidade de Deus, tornava-se necessário enviar «muita gente, porque acá ai muitos campos para combater com hos inimigos e gran comodidad para dizer algua cosa por amor de Christo». Eram necessários, de facto, mais homens de doutrina, e o desejo enunciado por Lancilloto seria atendido, e a Goa da segunda metade do século XVI iria receber dezenas, centenas de pregadores e seus coadjutores. Lancilloto era um pessimista, e assim o revelam outras cartas suas nas quais, com um realismo quase cruel, descreve a situação da cristandade na Índia. Nesses mesmos anos, porém, homens como Melchior Carneiro e Francisco Pina, também eles jesuítas mas de nação portuguesa, difundiam uma versão bem mais risonha sobre a cristandade daqueles lugares. As versões de uns e outros eram igualmente sinceras, podendo explicar-se a sua variância não apenas pela personalidade e enfoque do religioso em causa – e este aspecto, ainda que óbvio, merece ser realçado –, como ainda do próprio modelo de conversão e cristianização em que se reviam, numa altura em que ainda se estavam a formular as estratégias mais ajustadas (e teologicamente mais adequadas) para os «campos» asiáticos.

Estas divergências que se verificam entre os jesuítas estabelecidos na Índia em meados do século XVI são importantes porque expressas numa época em que a própria Companhia estava em processo de constituição, até porque algumas delas são anteriores à aprovação das *Constituições* do ano de 1550. Algumas poderão ter contribuído, inclusive, para repensar os tópicos que aí vieram a ser registados... Outras terão sido excluídas do mesmo documento, mas a prova de que, entre os jesuítas, as modalidades e os instrumentos mais eficazes a utilizar na conversão e cristianização

das populações asiáticas não era uma questão encerrada, uma conversa a que a documentação produzida em Roma pusera termo, são os frequentes conflitos que durante toda a segunda metade do século XVI, e com maior violência durante o século XVII, opuseram inacianos. Face a isto, torna-se fácil de compreender que a hostilidade entre os inacianos e outras ordens religiosas se tenha manifestado de um modo ainda mais visível, embora nem sempre as oposições tivessem fundamentos teológicos. De facto, não raras vezes razões jurisdicionais (*razões práticas*) eram mascaradas por complexas arquitecturas teológicas.

Apesar das frequentes divergências, os religiosos estavam de acordo em relação à necessidade de incrementar o número de pregadores vocacionados para cegar a seara oriental. Para os jesuítas, os melhores soldados eram os seus, os únicos verdadeiramente capazes de alcançar a cristianização dos indianos por revelarem uma maior sensibilidade «social» e «cultural» (uma determinada leitura da própria história, por assim dizer) que lhes permitiria apreender as formas mais profundas de relacionamento dos não-cristãos com o mundo, para depois as revolucionar. Mas não seriam os jesuítas os primeiros a se auto-representarem dessa forma. Contrastando com esta imagem, num dos capítulos iniciais da *Conquista Espiritual do Oriente*, Paulo da Trindade atribuía aos franciscanos, ao invés, a criatividade em matérias de missão, e esse era um *topos* constitutivo da própria identidade franciscana: «Naceo esta ordem para açoute dos hereges, & conversão das almas» seriam as palavras que frei Jacinto de Deos utilizaria para iniciar a parte do seu *Caminho dos Frades*...que contemplava, precisamente, a actividade missionária dos franciscanos¹⁴, e a *Chronica* de Marcos Lisboa, de meados do século XVI, também dedicava vários capítulos às «missões» que os franciscanos tinham realizado nos séculos anteriores. Divididos pelas quatro partes do mundo. Aí se explicava que face à hesitação sentida por S. Francisco em relação à opção por uma vida meramente contemplativa (de oração) e uma vida no mundo (de apostolado), a resposta divina fora inequívoca: «quer o Senhor que vas pregar, porque não te chamou pera ti so, mas tambem pera salvação doutros muitos»¹⁵. E a verdade é que já a Regra de 1223 enunciava a vocação interior – mais contemplativa – e a vocação exterior – marcadamente apostólica, como igualmente próprias à actividade franciscana.

¹⁴ DI, I, pp. 37-48.

¹⁵ Deos, 1689, p. 67.

¹⁶ Lisboa, 2002, I, fl. 90v.

Mas ainda que justíssimos, os argumentos esgrimidos por Marcos Lisboa, Paulo da Trindade e Jacinto de Deos eram, simultaneamente, um sintoma da sua fragilidade. É que o lugar renovador e reformista que os mendicantes tinham desempenhado na espiritualidade medieval parecia ser agora ocupado pela «ordem de Jesu», como lhe chamara o leigo Tomé Lobo, o qual acrescentara um entusiasmado «estes apostollos (...) nos fazem em extremo bons cristãos pera o que eramos»¹⁷! A voz insuspeita de frei André da Ínsua, franciscano português da confiança de D. João III, que em 1551 ocupava o lugar de Geral dos *fratri minorum*, parece também disso dar conta, bem como das tensões suscitadas pelo surgimento desta nova ordem e pela adesão que suscitaria entre muitos membros das elites cristãs. Dizia Ínsua numa carta enviada aos seus frades que

«ainda que as demais antigas Ordens parecião ser per si bastantes pera exercitar o que vemos exercitar esta Companhia, todavia porque com a novidade da semelhança se renovão toda as cousa que com a antiguidade costumão quasi perecer, não sem causa foy esta Ordem acrescentada de novo, a qual com o favor de seu p.ro refrescase has demais a memoria de sua obrigação e as estivesse perpetuamente provocando a hua santa imulação e ella também tomase o cuidado e defensão das almas dos fieis pera que não ouvesse homem que se pudesse queixar da frieza dos pregadores que ategora forão mandados de Deos»

para acrescentar que «se não levante algum dentre nos o qual, ou com heresia, o que Nosso Senhor o não premita, ou com erro e falsas opinioens, o que por engano pode acontecer, ouze abrir a boca contra esta nova Religião»¹⁸. Esta magnífica carta – mais importante ainda por ter circulado internamente entre os franciscanos – dá conta da ambivalência com que a Companhia de Jesus seria recebida e a «competição» gerada entre as ordens estabelecidas, que, naturalmente, viam os inicianos como uma espécie de «estrangeiros», resistindo à invasão de territórios tradicionalmente percebidos como seus. Esse sentimento era mais evidente entre as ordens mendicantes, a quem haviam sido entregues muitas das competências que os jesuítas reivindicavam, agora, como «próprias», como traços que as distinguiam dos outros institutos. Mais a mais, o facto de serem uma congregação de clérigos conferia-lhes faculdades a que os mendicantes não podiam aspirar, facilitando o exercício dessas mesmas funções.

Não surpreende que estes combates tenham adquirido uma violência inusitada nos espaços imperiais, nos quais se abria um conjunto de novas possibilidades, sobretudo

¹⁷ DI, I, pp. 269 e ss..

¹⁸ Pub. em Lopes, I, 1997, p. 206.

para um instituto em formação como era a Companhia de Jesus. Tal ocorreu, sem qualquer dúvida, em Goa, onde o combate alastrou a níveis tão estruturantes quanto os modelos referenciais – e os «apóstolos» mais eficazes – de cada instituto religioso, os quais, a partir do século XVI, seriam recorrentemente apresentados como os mais poderosos. Desse ponto de vista, o conflito tendia a tornar-se, também, um conflito de memórias, afectando o posicionamento futuro das várias famílias religiosas na economia católica.

Para além das vidas de S. Francisco de Assis e de S. Domingos, e muito antes, o de São Paulo e dos apóstolos, na tradição da igreja abundavam os exemplos de missão. S. Cirilo, Gregório Magno, S. Bonifácio, os mártires de Marrocos, João de Montecorvino, entre outros, ofereciam estratégias de evangelização para além de elencarem o conjunto de condições que podiam tornar a acção apostólica verdadeiramente eficaz. Na sequência desta tradição, e da ampliação territorial que se verificou nos inícios do século XVI, multiplicar-se-ia a literatura exemplar sobre os «missionários perfeitos». Uma breve sondagem pela *Bibliotheca* de Barbosa Machado é suficiente para nos apercebermos da sua importância, não apenas nos conteúdos dos *Agiológicos* e *Martirólogos*, mas também nas hagiografias individuais. De facto, a abundância destes *exempla* não engana em relação ao seu papel conformador. E a mesma função exemplar, de enquadramento, de conformação, seria cumprida pelas micro-biografias, pelo lugar dedicado a estes «pais fundadores» na economia das *Crónicas* e *Histórias* das experiências de apostolado que estavam a ocorrer nas diferentes Índias.

Sob a multiplicidade destas representações que circulavam na época é possível vislumbrar dois grandes modelos de evangelização, os quais se entrecruzam com as vias enunciadas ao longo do capítulo dois e depois reiteradas nos capítulos seguintes. Recorde-se que estas vias remontavam aos primeiros séculos da experiência cristã, uma via suave (*introduce eos*), e uma via violenta (*compelle eos*), tendo sido repensadas no contexto das próprias concepções de fé que operavam na época (as quais posicionavam as distintas espiritualidades em lugares bem diferentes da ortodoxia), bem como das experiências que estavam a multiplicar-se nesse mesmo período. Ainda que via suave surgisse sempre como a primeira opção, apenas abandonada quando se consideravam inúteis, ineficazes, os dispositivos desenvolvidos nesse contexto, a legitimação da via violenta era igualmente frequente, desde que as populações «gentias» resistissem às propostas de conversão.

A apresentação do religioso em toda a radicalidade cristã como modalidade de intervenção em, e atracção dos membros de sociedades que o não eram, era o dispositivo privilegiado pelos defensores do primeiro modelo. Ele assentava sobre a inquestionabilidade da superioridade cristã e, por conseguinte, na impossibilidade de tradução dos conceitos cristãos para outras línguas e culturas. Assentava, ainda, sobre a convicção de que cabia à graça divina «o fazer ou não frutificar a semente semeada»¹⁹. Daqui resultava um método que combinava a oração, a via do *exemplum* (a virtude quotidiana do religioso enquanto texto que podia ser decodificado por aquele que a observava e/ou experimentava) e a predicação enquanto anúncio da palavra. Na experiência do reino, essas modalidades de intervenção na sociedade eram incarnadas pelas ordens mendicantes, responsáveis pela pregação litúrgica e apostólica – nos domingos, nos dias santos, nas visitas, nos sínodos e concílios –, em circunstâncias especiais para a memória da monarquia – batalhas, derrotas e vitórias, entradas, juramentos, aclamações, baptismos, casamentos, ofícios fúnebres –, nos lugares mais variados – capelas, igrejas e mosteiros, mercados e feiras, barcos, hospitais, etc., etc.²⁰; a quem eram entregues, também, e até à instituição da irmandade da Misericórdia, boa parte dos dispositivos de caridade – confrarias, albergarias, hospitais. Lugares onde o *exemplum* (a pobreza evangélica e a caridade) se podia manifestar em toda a plenitude. Não surpreende, pois, que até cerca de 1550, quando se requeria a presença de «prégadores», ou quando se procurava apoio assistencial, se pensasse, em primeiro lugar, nos dominicanos e nos franciscanos. O mesmo tipo de atitude dificilmente descreveria a situação um século mais tarde.

O coração desta estratégia, sobretudo o coração da estratégia franciscana, radicava na apresentação de si-mesmo como espelho de Cristo, como *imitatio Christi*, tal como Francisco de Assis fizera, e é o seu o exemplo evocado por Miguel da Purificação na *Vida dos frailes*, ou por Paulo da Trindade na *Conquista espiritual do Oriente*²¹. Por exemplo, face à pobreza evangélica demonstrada por Francisco de Assis, o «soldão do Egipto» «facilmente se lhe rende» e esse modelo devia conduzir os comportamentos franciscanos, e muitos de entre estes acreditavam firmemente que da sua decodificação por parte do receptor resultariam grandes frutos. «Viendo los infieles a los sagrados Apostoles, que siendo tan pobres; despreciavan los benes, y riquezas

¹⁹ Thomaz, 2001, p. 206.

²⁰ Baubeta, 1993; Pereira, 1993.

²¹ Trindade, 1962, I, p. 80.

desta vida, y no tratavan mas do que la salvación de suas almas»²² - o relato de Miguel da Purificação refere, precisamente, o modo como o frade desejava que os indianos vissem e interpretassem os gestos dos franciscanos, daí retirando as devidas consequências, quer isto dizer, aderir às propostas que tais gestos encerravam. Para os franciscanos, mais do que se entendia, a fé experimentava-se, e era este pressuposto aquele que sustentava as suas estratégias de evangelização. Tal como Melquíades Andrés Martín o coloca, «la clave de la vida espiritual franciscana está más en la sapiencia que en la ciencia; en la gracia que en la doctrina; en el deseo que en el entendimiento; en el gemido de la oración que en la fuerza del estudio»²³. E esta convicção era da maior importância, sobretudo se se tiver em conta que o entendimento e a vontade (*el deseo*) eram duas das três potências da alma (a terceira era a memória), as quais, se bem orientadas, conduziavam *naturalmente* o sujeito até Deus.

O mesmo discurso e as mesmas imagens ressurgem no *Desengano dos Perdidos* de Gaspar de Leão, livro tanto mais importante quanto foi central (e demiúrgico) o papel deste franciscano no processo de conversão e cristianização das populações residentes nos territórios de Goa (recorde-se que não só as *Constituições* do Arcebispado como os primeiros dois concílios provinciais foram tutelados por mestre Gaspar). A primeira parte do *Desengano*, na qual se contesta o universo religioso muçulmano - tal como a tradução do tratado de Jerónimo de Santa Fé fizera em relação ao universo judaico - foi já referida no segundo capítulo. Mas é na segunda e terceira partes (bem como na carta de exortação aos fiéis que acompanhara a tradução de Santa Fé) que Leão desvenda o posicionamento teológico quanto à conversão interior e à verdadeira cristianização. Ao mesmo tempo que, através da profusão de metáforas e fábulas, Leão alerta a consciência e a vontade²⁴, faz uma apologia da via unitiva - a via do amor, do coração -, a qual contrapõe à via escolástica (a via da ciência, da inteligência, do entendimento), como a melhor forma de aperfeiçoamento cristão. A sua, a via do amor, não tinha a obsessão pelas letras, mas sim pela realização de si mesmo como *imago dei*, o que se alcançava pela oração (a caridade) e pela mortificação (a pobreza)²⁵.

²² Purificação, 1641, p. 196.

²³ Andrés Martín, 1988, p. 466.

²⁴ Leão, 1958, pp. 182 e ss.; Ganho, 1993, p. 330.

²⁵ Boaventura, 1602, fl. 22, 68-78; Leão, 1958, pp. 295 e ss.

Podem entrever-se as consequências práticas destas convicções, destes pressupostos teológicos. Não surpreendendo que os dispositivos desenvolvidos pelos franciscanos apontassem, sobretudo, para o coração. A preferência por determinados instrumentos (o *exemplum*, a pobreza e a assistência aos pobres) tinha como contraponto a modalidades vocacionadas para o entendimento (a instrução e a doutrina nas escolas para os pequenos e rudes, a pregação para os mais capazes). Mais do que a escola e a pregação, seria o hospital a instituição mais emblemática da presença franciscana nestes lugares. Não deixa de ser verdade, porém, que desde a reforma que S. Boaventura introduzira na ordem, a via preconizada por S. Francisco de Assis (na qual Gaspar de Leão se refugiava) fora repensada. Num dos documentos que Boaventura legara, e que o mesmo Marcos Lisboa transcreve na sua *Chronica* quinhentista, são incluídas várias perguntas nas quais se questionava a necessidade de aprender as letras, bem como a prática da confissão e da pregação pelos frades menores. Em relação à primeira questão, o escolástico franciscano justificara tal necessidade pelo facto de o bom cristão, e, por conseguinte, o bom frade menor, dever conhecer directamente as Escrituras e todas as suas possíveis interpretações, o que só se tornava possível através do domínio das letras. Quanto à segunda questão, o argumento era igualmente plausível: a necessidade enorme de cristianização e a escassez de operários²⁶.

Ou seja, a própria espiritualidade franciscana se desdobrara em diferentes vias de apostolado (e as suas reformas disso dão sinal), as quais encerravam dispositivos de relacionamento com «o mundo» bastante diversificados, dependendo a opção por umas e por outras modalidades dos grupos de agentes envolvidos nas mais variadas situações. No caso de Goa, essas diferenças de atitude foram emblematizadas, desde logo, na convivência nem sempre pacífica de frades da Piedade (dos quais Gaspar de Leão estava muito próximo)²⁷ e Observantes, embora a cristianização de Bardez fosse entregue, somente, a estes últimos. Mas mesmo entre estes - e como se viu no capítulo anterior as atitudes dos frades de Sirula eram, sob muitos aspectos, semelhantes aquelas que um jesuíta poderia manifestar numa situação idêntica, e já se referiu neste capítulo as tematizações distintas que Paulo da Trindade e Miguel da Purificação

²⁶ Lisboa, 2002, II, fls. 56v-57v.

²⁷ Como se referiu, eram da mesma espiritualidade os frades que se estabeleceram, inicialmente, no México, e é possível que esse facto tenha marcado a posterior experiência religiosa mexicana, na qual se identificam variados dispositivos de conversão e cristianização que, na Índia, serão associados, quase sempre aos inicianos. Sobre estes dispositivos veja-se, Duverger, 1987, seconde partie.

fizeram das práticas apostólicas franciscanas -, nem sempre o consenso era fácil de alcançar. E o mesmo se verificava entre os «apostollos» de Jesus.

Partindo da Epístola de S. Paulo aos Coríntios onde, no capítulo 9, se defendia a adaptação do apóstolo às condições culturais dos povos onde praticava o apostolado (Timóteo, por exemplo, fora circuncidado para ser aceite entre os judeus), a via jesuítica constituiu-se, ainda assim, como uma via alternativa. Tem-se insistido que os tópicos da perfeição pessoal e a salvação do próximo eram, entre os jesuítas, objectivos que os procuravam distinguir dos outros institutos religiosos. Enunciado nas *Constituições* de 1550, esse princípio seria perfeitamente sintetizado por Francisco Suárez, segundo o qual apenas a Companhia de Jesus contemplava como fim principal a salvação do próximo. Para a alcançar, os inicianos não tinham buscado, como salientara em 1565 Luís Gonçalves da Câmara, numa estrita comparação com a ordem de São Francisco - recentemente evocada por Federico Palomo - homens «puros y simples», mas sim «doutores letrados, prudentes e auisados». Em vez de «orar e ajudar as almas com exemplo (e pouco com doutrina)», os jesuítas tinham por ofício ler e conhecer as ciências humanas e divinas, bem como «pregar e confessar, conversar com a gente, meterse nas cortes e nos paços»²⁸. A via escolástica em vez da via do coração - assim podiam ser interpretadas as palavras de Luís Gonçalves da Câmara por frei Gaspar de Leão, seu contemporâneo, e igualmente próximo das esferas mais íntimas da corte lisboeta. Mas a verdade é que a via jesuítica também não podia ser definida, em si-mesma, como uma via estritamente escolástica, embora esta opção e os dispositivos que ela encerrava (a doutrina, a pregação, a confissão, o ajuste de pazes) se tornasse, no conjunto das circunstâncias, cada vez mais saliente.

Era a versatilidade, a capacidade de se ajustar às situações mais distintas, a disposição mais requerida nas primeiras décadas da vida iniciano, sobretudo entre os jesuítas enviados como apóstolos *ad infidelem*. Essa necessidade foi sendo referida ao longo da segunda metade do século XVI - e nas cartas de Francisco Xavier, ainda em meados do século, e nos finais da mesma centúria, nos escritos de Alessandro Valignano, Matteo di Ricci e Roberto di Nobili, ela é um tópico frequentemente repetido. Era essa *personalidade versátil* que configurava a denominada via adaptacionista, dela podendo resultar a necessidade de alcançar autoridade e reconhecimento, antes ainda de se iniciar o processo de conversão, de modo a tomar

²⁸ Palomo, 2000, pp. 136-142. Citações na p. 140.

mais apetecível a opção cristã. Ou o recurso, sempre que necessário, a técnicas de simulação e dissimulação. O argumento invocado era de que essa podia ser a forma mais adequada para lidar com situações em que existiam relações políticas, sociais e culturais desiguais. Ou seja, uma sensibilidade à audiência, à recepção, aos dispositivos de interpretação, conformava claramente esta posição²⁹, condicionando os veículos de transmissão da mensagem cristã, os quais deviam ser suficientemente plásticos para se moldarem à concretude das situações. Como se sabe, essa mesma plasticidade iria trazer vários dissabores aos jesuítas, e a perplexidade causada em Claudio Acquaviva quando a leitura do livro *Il Cerimoniale* do padre Valignano, provocada pela crueza com que o visitador concebera as táticas de adaptação que se deviam promover nas missões japónicas, situação estudada por Adriano Prosperi³⁰, não foi, sequer, dos momentos mais emblemáticos³¹, embora ela indiciasse problemas que caracterizariam as experiências futuras. Valignano defendia aí que os jesuítas no Japão deviam comportar-se como os bonzos budistas zen, de modo a serem respeitados e ouvidos, o que significava demonstrarem gravidade, tratarem com desprezo os seus inferiores, receberem e visitarem os japoneses de acordo com a etiqueta local, vestirem sumptuosamente. Realçarem, constantemente, as diferenças sociais. Simularem e dissimularem a natureza cristã sempre que fosse necessário. Em contrapartida, na mesma nave portuguesa em que seguia o referido tratado viajavam jovens príncipes japoneses, os quais deviam testemunhar, em Roma, o sucesso da empresa jesuítica. Tais príncipes eram apresentados, por um lado, como um símbolo da obediência pública do Japão ao pontífice, estimulando a impressão (aliás, equívoca) de que tal reverência fora alcançada pelos padres da Companhia. Deviam testemunhar, por outro, as maravilhas e o poder dos europeus, de modo a provocar na corte japonesa um coro de credibilidade (a partir da autoridade conferida pela experiência visual) em torno aos mesmos missionários. De modo a que isso se concretizasse, tornava-se imprescindível levar os príncipes aos lugares mais bonitos e mais impressionantes da cidade – e a Roma maneirista já manifestava muitos desses aspectos – evitando tudo o que estivesse marcado pela miséria ou por outras

²⁹ A importância desta sensibilidade seria profusamente defendida, aliás, por Giovanni Botero (Prosperi, 1981, p. 237)

³⁰ Prosperi, 1991, p. 200.

³¹ Os casos de Roberto de Nobili, analisado por Ines Zupaňov, e de Matteo Ricci, a quem Jonathan Spence dedicou igualmente belas páginas, são igualmente emblemáticos (Spence, 1983; Zupaňov, 1999). Sobre as leituras políticas e religiosas destas atitudes, e a ambivalência que elas pareciam comportar, veja-se Zagorin, 1990.

negatividades³². Enfim, desde que utilizados pelos inicianos, desde que motivados por um fim justo, tais dispositivos eram encarados como legítimos.

A sensibilidade à circunstância, à história, essa versatilidade, podia supor (e é aqui que discordo com algumas das interpretações que operam sobre os métodos utilizados pelos jesuítas, as quais confundem adaptacionismo com «diálogo», ou, quando muito, com violência doce), sempre que necessário, o recurso à coacção, à ameaça, até à violência. Numa palavra, à força. O próprio Gregório Magno, um dos precursores do método adaptacionista, aconselhava os seus missionários na Sardenha do século VI, a convencerem os proprietários que tinham rendeiros heréticos a aumentarem as taxas sobre o arrendamento de modo a pressionar aqueles a tornar ao bom caminho, ao caminho da ortodoxia. Uma leitura bem mais pragmática aconteceria na ilha de Tiswadi e em Salcete, nos territórios de Goa, onde o acesso aos «meos humanos» era tão fácil, dada a proximidade do governo imperial, que se tornara quase impossível resistir-lhe – usos esses que serão explorados nos capítulos sétimo e oitavo.

Contudo, seria igualmente injusto atribuir aos jesuítas uma plasticidade que nem todos tinham nem desejavam ter, ou aos franciscanos de Goa uma rigidez que não reconheciam como sua. A reacção de Acquaviva face a Valignano é de certa forma semelhante à de Herédia ou do padre Miguel Torres (aos quais se voltará no próximo capítulo) face à mecânica da conversão experimentada na ilha de Chorão, à ira de Gonçalo Fernandes enfrentando Roberto di Nobili, bem como a outras tantas disputas que dilaceraram a Companhia desde os seus primórdios. É igualmente significativo, aliás, que na Visita da Província de Portugal realizada pelo padre João Álvares, na segunda década de Seiscentos, o jesuíta tenha alertado os missionários para o facto de o exemplo ser a melhor forma de persuasão, e o padre não se estava apenas a referir aos exemplos – às metáforas, às imagens visuais - que os missionários evocavam na predicação, mas também ao exemplo de vida que o próprio missionário devia oferecer³³. O caso de Simão da Nazaré, franciscano que foi Pai dos Cristãos de Bardez, grande conhecedor dos meandros da vida política, fazendo grande uso dos instrumentos que tinha ao seu dispôr, atesta, por sua vez, o pragmatismo de alguns frades menores. Mas mais do que esses exemplos que, pela negativa, desafiam as categorias em que se tem dividido as formas de apostolado desenvolvidas pelos diferentes institutos religiosos, parece oportuno recordar as considerações tecidas por

³² Prosperi, 1991, p. 201.

³³ ANTT, ArJes., L. 5, t. 6, cap. 2.

A. da Silva em torno ao adaptacionismo nas missões do Padroado português. E Silva defende que a expansão da igreja é, por definição, adaptacionista, podendo variar os graus e as modalidades de adaptação desenvolvidas, no tempo e no espaço, pelos agentes envolvidos neste processo³⁴.

Segundo este ponto de vista, os modelos de evangelização eram necessariamente adaptacionistas, e o mesmo se aplica aos dispositivos privilegiados por jesuítas e franciscanos, embora concebessem esse adaptacionismo de forma distinta. Ainda assim, eles entrecruzavam-se tanto na imaginação quanto nas práticas, podendo gerar, *in loco*, comportamentos muito semelhantes e muito distintos. Como se sugeriu, assim aconteceu em meados do século XVI. Nessa altura (também porque o contexto institucional e político a isso permitiu) jesuítas houve que recorreram, sem qualquer hesitação, à destruição e à força. Foi o próprio Francisco Xavier a explicar em carta dirigida aos companheiros romanos que após baptizar famílias inteiras as persuadia a destruir os altares que tinham em casa, podendo entrever-se noutros lugares da sua correspondência a convicção de que o apoio militar (em suma, a força) era essencial ao sucesso da conversão³⁵. Em contrapartida, e como já se viu, cerca de 1520, antes mesmo dos jesuítas existirem, foram os franciscanos a insistir na necessidade da instrução dos indianos, tendo em vista a sua conversão e cristianização, e seriam eles (e entre eles a família reformada da Piedade) e os dominicanos a imaginar um conjunto de dispositivos (escolas, colégios, «aldeamentos») que, mais tarde, os jesuítas acabariam por sistematizar e por tornar tipicamente seus.

Uma coisa parece certa: o princípio de substituição – identificação dos «elementos idólatras» e sua substituição sistemática pelos elementos da *vera religio* – operou entre franciscanos e jesuítas, mas a plasticidade demonstrada pelos segundos (bem como o acesso a financiamentos a que os franciscanos não podiam aspirar, por serem contrários aos seus Estatutos, mais a mais numa época em que o reformismo ascético tinha grande pujança) levá-los-ia a ser mais eficazes na concretização das substituições materiais (de templos por igrejas, ermidas, capelas e cruzeiros; de mazanias por confrarias, de *pathasalas* por escolas) e na prossecução daquilo que ela, necessariamente, supunha: o aniquilamento das situações anteriores. Por seu turno, a adopção da pedagogia como instrumento primordial da conversão foi, na Índia como no México, bastante anterior à chegada dos jesuítas, manifestada não apenas na

³⁴ Silva, 1969, sobretudo caps. I e VI.

³⁵ Marques, 1993, pp. 240-243. Schurhammer, 1994, vol .

correspondência referida no capítulo terceiro, como ainda, na edificação de seminários e colégios para «indígenas» antes da década de 1540, ou no seu início. Assim sendo, dificilmente se pode concordar com a ideia de que o convite feito aos inacianos em 1539, tenha resultado de uma mudança de perspectiva da parte de D. João III³⁶, mas sim, e ao invés (e como espero que tenha ficado demonstrado no terceiro capítulo), da necessidade de mais soldados para uma guerra *que já estava a acontecer*. De outro modo não se compreenderia que no mesmo ano que os inacianos partiam para a Índia, os frades da Piedade tivessem «recebido» o Ceilão para o converterem e cristianizarem.

2. *«Esto ha de costar mucho trabajo y sudor a los padres, porque cogen dellos el fructo muy de espacio»*

Repita-se a questão: de que forma é que a evangelização se concretizou, em que medida é que tempo, espaço, circunstância e agentes influíram na singularidade que ela foi adquirindo nas províncias de Bardez e Salcete?

Dado no capítulo anterior – a propósito do velho de Sirula – e no capítulo seguinte – quando se analisarem as estratégias de conversão desenvolvidas na ilha de Chorão – se ter privilegiado a mecânica da conversão, optou-se por analisar, agora, a maneira como três importantes dispositivos de cristianização (a doutrina, a pregação e a confissão) foram sendo implantados e aplicados nestes territórios. Através deles tentava-se preencher o vácuo religioso e moral que se julgava existir entre os mais velhos, depois de se terem irradiado, da sua paisagem exterior e da sua memória (o cenário da paisagem interior) as manifestações da idolatria. Ou que existia, por razão da pouca idade e da natural ignorância, entre os mais pequenos e entre os rudes.

Note-se que nas aldeias de Salcete e Bardez, os religiosos confrontavam-se com um tipo de apostolado diferente (no tempo e no espaço) daquele que lhes era mais familiar³⁷. No tempo porque, e ao contrário da *peregrinatio* que se realizava juntamente com um companheiro durante um determinado período, tratava-se de um exercício quotidiano que podia ocupar se não toda a vida, pelo menos vários anos de existências cuja esperança de vida era bem menor do que a actual. Esse carácter

³⁶ Santos Hernandez, 1993; Costa, 2000; Palomo, 2000.

³⁷ Palomoe e Copete, 1999, pp. 365-367; Palomo, 2000, p. 81.

«permanente» da actividade apostólica alterou, evidentemente, o modo com ela foi concebida e concretizada. No espaço porque, e mais uma vez ao contrário da *peregrinatio* que significava a passagem por diversos lugares nos quais o missionário realizava o apostolado, confrontava-se agora com uma jurisdição definida (maior ou menor, conforme a aldeia) no seio da qual era obrigado a concretizar essas mesmas funções quotidianamente, tornando a *peregrinatio* numa itinerância interior, uma metáfora desse ideal do caminhante despojado e virtuoso. O enorme esforço que uma situação deste tipo impunha é evidente na correspondência jesuítica (sobretudo a partir do último quartel do século XVI, altura em que a estabilização do modelo de fixação é inquestionável). Por seu turno, essa fixação entretecia laços afectivos, de solidariedade social (ou até mesmo de inimizade e conflito) entre os religiosos e os moradores da aldeia, o que sustentava uma experiência de cura de almas e de apostolado bem distinta da autonomia (da liberdade de expressão, de comportamento, de dramatização da sua função, do potencial inerente ao evento efémero) que tinha quando gozava o seu carácter transitório, quando ignorava, por assim dizer, os sentimentos daqueles a quem era suposto advertir e transformar. O missionário que irrompia no espaço rural, como os missionários que Federico Palomo encontra a realizar missões internas no Sul de Portugal, raramente se estabelece em Goa, pois nem o tempo, nem o espaço, nem a circunstância permitiam que isso viesse a acontecer. A não ser no início da presença religiosa, antes ainda da sedentarização do apostolado, antes da paroquialização. Ou bastante mais tarde, quando a vida paroquial se estabilizara, requerendo, agora sim, a presença de «especialistas» numa «segunda conversão». Se a correspondência de meados do século ainda era rica em relação à experiência de pregações itinerantes – em 1562, o padre Francisco de Pina revelava que os padres da Companhia iam dois a dois, ensinar nas praças das dezassete aldeias da freguesia de Nossa Senhora de Guadalupe de Batim³⁸ - essas imagens tendiam a desaparecer a partir do terceiro quartel do mesmo século, altura em que cada freguesia passava a agrupar, quando muito, duas ou três aldeias, reduzindo drasticamente a geografia de acção dos religiosos, o que pressupunha, em contrapartida, um investimento maior na profundidade da cristianização. A partir desse momento, e de maneira cada vez mais rotineira, os religiosos podiam dedicar-se quotidianamente, como párocos e como pregadores, à cristianização.

De entre todos os instrumentos que tinham à sua disposição, a instrução das primeiras letras e da doutrina cristã eram, necessariamente, as primeiras etapas a percorrer.

³⁸ DI, V, pp. 548-553. Palomo, 2000, *maxime*; Morán & Andrés-Gallego, 1995, pp. 141 e ss.

Práticas de identidade inquestionáveis, o ensino do português e da doutrina cristã foram vistos, em Goa como no resto do império, como momentos essenciais à reconstrução cultural das suas gentes e espaços³⁹. «Mais póde durar um bom costume e vocábulo que um padrám»⁴⁰, escrevera João de Barros, e esse projecto de «colonização linguística» estruturou muitos dos dispositivos adoptados pelos portugueses numa primeira fase (os quais continuaram a ser privilegiados sempre que as condições, num segundo e mais realista momento, assim o permitiram), aparentemente retomado com a provisão de 1691 que proibía o uso do concanin⁴¹. E a insistência que se encontra, no vocabulário do padre Saldanha, em relação ao conhecimento da doutrina em língua portuguesa, parece testemunhar essa renovada consciência – de que só se conhecia verdadeiramente a doutrina quando ela era sabida em língua cristã.

Como é que se difundiu uma «rede escolar» por estes lugares? Quais eram as suas características? Quais os livros a que recorriam? Quem ensinava? Em que língua é que se ensinava?

É muito anterior à incorporação dos territórios de Salcete e Bardez e à elaboração de um plano de cristianização, a implantação do ensino das primeiras letras, ainda que este fosse claramente vocacionado, nesse primeiro momento, para os filhos dos «casados», para os «colonizadores». A primeira referência a estas práticas na Índia remonta aos tempos de Afonso de Albuquerque e, depois, ao envio de 50 cartilhas – das quais não há vestígios para além da confirmação do mestre de que tinha recebido duzentos exemplares -, 5 *Sanctorum* e 4 Evangelhos para a escola da cidade de Goa. Destinavam-se ao Preste João, também, 1000 cartilhas, revelando que a associação destas à conversão, bem como a percepção da sua eficácia conformadora, era já muito grande. Em 1517, antes ainda de o guardião franciscano da residência de Cochim, frei António do Louro, ter enviado as missivas analisadas no terceiro capítulo deste estudo - mas talvez em resposta a correspondência anterior - já D. Manuel enviara uma colecção substancial de livros vocacionadas para os actos litúrgicos, mas também para as actividades pastorais. Entre estes últimos destacam-se, precisamente, sete

³⁹ Cito, evidentemente, o capítulo «Práticas de Identidade» de autoria de Diogo Ramada Curto (1993), parte do 1º volume da *História da Expansão Portuguesa* dirigida por Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri.

⁴⁰ Introdução de Maria Leonor Carvalhão Buescu a Barros, 1971, pp LI-LII.

⁴¹ Thomaz, 1994, p. 257. Ines Zupanov assinalou, precisamente, a indigeneização de boa parte dos missionários enviados com o objectivo de expandirem o Cristianismo e o português, forçados a aprender as línguas locais e a comunicar a doutrina nesses outros idiomas (2002a, p. 45).

catecismos e cento e cinquenta cartilhas, cujo destino final era a cidade de Goa⁴². Em 1527 existiriam pelo menos duas escolas para meninos, mas eram mais as que se tinham espalhado pelo Estado da Índia. Em 1532, o vigário de Malaca dizia recorrer à cartilha de Diogo de Ortiz e Villegas – possivelmente um resumo do *Catecismo pequeno* de 1504, obra demasiado sofisticada para ser utilizada na primeira conversão - para ensinar os rudimentos básicos da doutrina⁴³.

De acordo com a cronística franciscana, teriam sido os frades menores a iniciarem tais práticas na Índia, potenciadas pela fundação do colégio da Santa Fé, mandado edificar pelo padre Diogo de Borba, esse clérigo secular instruído no convento franciscano da espiritualidade da Piedade situado na povoação alentejana com o mesmo nome. Seria, de facto, com a edificação do colégio da Santa Fé que o nexó entre conversão-educação-cristianização se começaria a impôr. Porque «os adultos que tem uso da razão não hão de ser baptizados estado fora do perigo de vida (ainda que o peçam) sem primeiro serem catechizados em tudo o que está obrigado a saber & crer o Christão»⁴⁴, aí havia «duas classes, uma em que uns aprendessem a ler e escrever e a doutrina cristã e outra em que se ensinasse o Latim»⁴⁵. Ou seja, esse colégio era vocacionado para a instrução dos candidatos a cristão e dos «movamente convertidos», embora a instrução básica nas letras cristãs fosse desenvolvida, também, na Casa dos Catecúmenos, criada na mesma altura.

Três anos mais tarde, em 1544, a cidade de Goa contava com mais quatro escolas, uma em cada paróquia em que a povoação fora dividida, decisão sancionada dois anos mais tarde por ordem de D. João III, e posteriormente alargada aos territórios de Salcete e Bardez⁴⁶. Ou seja, pouco depois, para além das escolas e do colégio da cidade de Goa, as aldeias vizinhas passavam a contar, pelo menos em teoria, com pequenas escolas adscritas às igrejas e que, com o tempo, tal terá acontecido, assim o testemunha um documento de 1666 no qual se afirma que «cada Igreja tem a sua, com grande esplendor do Culto Divino e lustre dos novos christãos»⁴⁷. Curiosamente, e ao contrário do que se propugnava para as Índias espanholas, primeiro com a lei de 1541 de Carlos V, e depois com a de 1565 de Filipe II, não se conhece nenhum decreto que

⁴² Pereira, 1993, pp. 369-370.

⁴³ DHRP, vol. A-C, p. 305; Silva, 1969, pp. 113-117; Pereira, 1993, pp. 360-363.

⁴⁴ Essa era, segundo frei Dâmaso da Apresentação, uma das principais obrigações do frade menor (1627, fl. 228).

⁴⁵ Trindade, 1962, I, p. 268.

⁴⁶ Moraes, 1964, II, p. 395.

⁴⁷ *Lista das rendas...*, pp. 351-358.

previsse, como seria de esperar, a implantação de hospitais em cada povoação goesa⁴⁸. Já no que diz respeito às escolas, no final da década de 1540, elas seriam mais de uma dezena, aí se ensinando os rudimentos das letras portuguesas e da fé cristã, em substituição das *pathasalas* e *parishads* locais. A par disso, na correspondência jesuítica – aquela que continua a ser a melhor fonte para acompanhar os ritmos da conversão e da cristianização destes lugares – começam a abundar enunciados do tipo:

«em cada llugar ay quem ensyne as orações e os ajumte a ellas; as menynas pola manhã e os menynos à tarde, e os omes ao domynguo, e as molheres ao sabado; e emtão ally lhe fazemos pratykas do que o Senhor nos dá a emtemder»⁴⁹.

Nesta missiva, e apesar de se estar a referir à situação na Costa de Comorim, o padre Manuel de Moraes deixa entrever a existência de estruturas eclesiásticas que já operavam *in loco* essas mesmas funções pedagógicas, aí desempenhando os jesuítas a função apostólica no sentido mais clássico do termo – fazendo as «pratykas», enquanto outros ensinavam as «orações». É bem possível que fossem franciscanos aqueles a que Moraes se estava a referir pois estes, agora nas palavras de frei Paulo da Trindade, juntavam

«pela manhã todos os meninos e meninas que há em cada Reitoria, eles até quinze e elas até os doze e vêm com suas cruces arvoradas até a igreja onde se lhes ensina, na língua da terra, toda a doutrina cristã e outras devoções e orações»⁵⁰.

Embora se saiba que, pelo meados do século XVI (e que no século seguinte essa aprendizagem resultou da ameaça que sobre eles pendia de perderem as paróquias que lhes tinham sido atribuídas) raras vezes a doutrina era ensinada na língua da Índia pelos franciscanos, mas sim por um «lingoa», não é de estranhar o investimento inicial na instrução em escolas e colégios por parte destes religiosos, a quem competira, outrora e noutros espaços, a pregação aos rústicos do reino⁵¹.

Desconhece-se se a cartilha e o catecismo que foram utilizados na maior parte destas escolas eram baseadas no *Cathecismo pequeno* de Villegas ou se a *Cartinha* do humanista João de Barros, recém-publicada na cidade de Lisboa para que, como dizia

⁴⁸ Maganto Pavón, 1998, pp. 602 e ss.

⁴⁹ DI, I, pp. 240-249.

⁵⁰ Trindade, 1962, I, p. 353.

⁵¹ Prosperi, 1996, p. 610.

o próprio, os «pouos da gentillidade» fossem «metidos no curral do Senhor», tivera aí algum impacto, embora os indícios apontem para a escassa recepção deste último texto. É certo que o humanista o escrevera motivado pela «coversam de cinquenta e sete mil almas na terra do Malabar» - os Paravás - recentemente alcançada pelos religiosos de S. Francisco, razão pela qual se encontravam «quátro dos prinçipaes deste povo» em Lisboa, no colégio de Santo Elói (o qual recebia, também, os convertidos de origem africana), para que aí pudessem «aprender os preçeitos da fee em que espéram acabar»⁵². É de reter a sua opção pelo método memorativo, em que cada letra era acompanhada por uma imagem, de modo a facilitar a sua apreensão pelos mais pequenos e por quem (supõe-se) não dominava o código linguístico, e a mesma disposição se verificava na escrita dos mandamentos e de outros momentos importantes da doutrina. Mas teriam mesmo sido enviados para a Índia exemplares deste texto? Sobre ser esse o desejo de João de Barros, parecem não restar dúvidas, depois de lidas as primeiras páginas do *Diálogo em Louvor da Nossa Linguagem*, e esse sentença que sintetiza na perfeição a lógica da conversão cultural:

«Certo é que nam á i glória que se póssa comparár a quando os mininos etiopas, persianos, indos, d'aquem e d'alem do Gange, em suas próprias térras, na força de seus templos e pagódes, onde nunca se ouviu o nome romano, per ésta nóssa árte aprenderem a nóssa linguagem, com que póssam ser doutrinádos em os preçeitos da nóssa fé»⁵³.

Todavia, e apesar do sonho típico do humanista – ser capaz de superar a experiência dos «romãos», inculcando a sua memória em tais lugares -, e apesar de se saber que Francisco Xavier a tinha utilizado e de nela se ter inspirado e de o padre Henrique Henriques a ter consigo⁵⁴, o seu propósito parece não se ter concretizado, pois a *Cartinha* de Barros ter-se-á ficado, tanto quanto se sabe, pela primeira edição.

Inspirada nos diálogos dos Antigos, a *Cartinha* de Barros surge exactamente na mesma altura em que no mundo ibérico outros textos similares se multiplicavam, assim como estratégias de ensino nas quais o diálogo, o método de persuasão que se julgava mais eficaz, a que o próprio Erasmo recorrera, se tornavam cada vez mais frequentes. «En realidad, la mayor novedad que se produciria en el siglo XVI en relación con la pedagogia del catecismo fue la introducción de las formas dialogadas»

⁵² Barros, 1971, pp. 239-240; Gonçalves, 1993, p. 572.

⁵³ Barros, 1971, p. 405.

⁵⁴ Zupanov, 2002a, p. 54.

- embora Federico Palomo apenas aponte, a esse propósito, os exemplos de Juan de Valdés, de Constantino Ponce de la Fuente, e de Juan de Ávila, cujos catecismos seriam publicados em 1529 e 1547 e 1554⁵⁵, é claramente na mesma tradição que se pode filiar o texto de João de Barros.

Segundo boa parte dos autores, seria o catecismo redigido por Juan de Ávila, o apóstolo da Andaluzia, ao invés, aquele a ter maior impacto na estruturação dos futuros textos de ensino da doutrina, tendo inspirado, inclusive, aquela que se tornaria a mais divulgada *Doutrina Christam* na Índia, a do padre jesuíta Marcos Jorge, complementada na sua edição de 1616, com estampas. O impacto desta última seria tão grande que viria a ser traduzida por Thomas Stephens para o konkani, intitulada agora *Doutrina Christam em lingoa bramana canarim* (publicada em Rachol, em 1622) e, antes disso para a língua malabar pelo padre Henrique Henriques (publicada em Cochim, em 1579). Mas não era a de Jorge, a *Doutrina Christam por modo de Dialogo* que, em 1551, este último padre estava a trasladar, para além de uma gramática e de «muytas vidas de Santos», dos quais dá conta o padre Lancilloto na defesa que faz de Henriques perante Loyola, arguindo que o facto de ter «empedimento» não dever obstar a que professasse na Companhia de Jesus, pois «prouvera Deos que tivesemos muytos profesos desa calydade pera acudir às necessidades que ahu nesta vinha de Christo»⁵⁶. Seria, ao invés, o catecismo que Xavier tinha redigido em 1546-47, depois publicado em 1557, por Joham de Bustamonte, ou uma das duas doutrinas que saíram das prensas do colégio de São Paulo entre 1556 e 1561, também de autoria jesuíta? Ou até mesmo o *Catecismo Pequeno*, impresso em Coulão, em 1578?⁵⁷

Não se sabe. O que é claro é que o método preconizado por Ávila e por Barros, os quais consideravam que o ensino da doutrina – e da doutrina sob a forma de diálogo – era o veículo mais importante para a reforma da Igreja, e a criança o seu primeiro objecto (e futuro agente), e ao mesmo nível que ela, o rústico, pelo seu menor

⁵⁵ Palomo, 2000, p. 207.

⁵⁶ DI, II, pp. 145-146. Sobre a produção de Henrique Henriques veja-se, *maxime*, o magnífico artigo de Ines Zupanov, 2002a.

⁵⁷ Evidentemente, a produção de textos seria acompanhada pelas tecnologias necessárias à sua difusão, potenciada pelas novidades técnicas, e sabemos, a esse propósito, que a primeira imprensa de Goa foi a do Colégio de S. Paulo e que as primeiras peças aí impressas foram, naturalmente, de índole religiosa: gramáticas, doutrinas e cartilhas nas línguas locais, textos de confutação. Para além desta, também o colégio de Rachol possuía uma imprensa, Joam Endem tinha em Goa a sua casa impressora, assim como Joam de Bustamonte. Importa lembrar, também, que os religiosos levaram consigo o relógio, e começaram a introduzir uma outra percepção e organização do tempo, ao nível da vida local (Pearson, 1991, p. 126; Zupanov, 2002a, pp. 49-50).

entendimento (como o índio e o indiano)⁵⁸, era já utilizado na cristianização dos indianos antes de meados do século XVI, permanecendo uma via privilegiada ao longo de toda a segunda metade de Quinhentos e primeira metade do século seguinte, como atesta, aliás, a produção local de várias doutrinas e catecismos durante este período (e os catecismos de Roberto de Nobili e de frei Diogo de Sant'Anna e a doutrina de Thomas Stephen são apenas três exemplos⁵⁹).

«La via principale scelta e seguita negli ambienti più diversi, di tutti coloro che ci erano convinti della necessità di riformare o rinnovare la pratica cristiana, di sistemare e diffondere la conoscenza della verità fondamentale del cristianesimo» - o uso alargado das doutrinas e dos catecismos permitia que uma certa uniformidade de conhecimentos e práticas cristãs, uma certa ortodoxia, se verificasse tanto nas missões exteriores quanto nas interiores⁶⁰. Permitia, no final de contas, a constituição de uma identidade cristã transversal, de um código cultural que trespassava as fronteiras espaciais, sociais, linguísticas. Face a incapacidade em impôr o português como código de comunicação privilegiado nos espaços imperiais (ou com ambição imperial), face à falência do plano de colonização linguística acarinhado por Barros e outros humanistas⁶¹, a opção consciente, sistemática, pelo conhecimento e uso das línguas locais surgiria como a estratégia mais eficaz para alcançar parte do objectivo inicial – uma homogeneização cultural que garantisse a conservação do próprio império português. Mais do que o português, seria um Cristianismo traduzido, localizado, indigeneizado nos próprios conceitos de base, mas ainda assim reconhecido como tal, aquilo que viria a desempenhar tal função.

A opção pela diversidade linguística manifestou-se na sessão XXIV do Concílio de Trento, de 1562, na qual se regularia a transmissão dos *rudimenta fidei*, estatuíndo-se que cada Domingo, nas paróquias, deviam ser ensinados os sacramentos, de acordo com as fórmulas catequéticas aprovadas pelo Concílio, se necessário em língua vernácula⁶². Seria na sequência destas medidas que se publicaria, em 1566, o *Catecismo Romano*, organizado em torno aos preceitos da Fé, os Sacramentos, os

⁵⁸ Prosperi, 1996, pp. 611 e ss.; Palomo, 2000, p. 85.

⁵⁹ Nobili, 1661; Sant'Anna, *Cathecismo...*; Estêvão, 1622.

⁶⁰ Prosperi, 1996, p. 611.

⁶¹ Zupanov, 2002a, p. 45.

⁶² Silva, 1969, pp. 107-109. Mais ou menos nesta altura os jesuítas alcançariam do vice-rei D. Constantino de Bragança uma provisão pela qual se obrigava os brâmanes de Goa a seguirem a doutrinação cristã nas igrejas, todos os domingos, das 3 às 4 horas da tarde

Mandamentos e a Oração, no qual, por fim, se fixavam os fundamentos doutrinários do Cristianismo que deviam ser partilhados por todos os cristãos, tanto adultos quanto crianças; um primeiro passo para a delimitação desse difícil problema que era saber o que é que – qual o núcleo de crenças – que o verdadeiro cristão tinha de conhecer⁶³. Pressupondo, porém, que esse tal núcleo seria, mais tarde, traduzido. E ao mesmo tempo que cartilhas, doutrinas e catecismos em português foram enviados para a Índia - e não surpreende saber que no mesmo ano de 1566 um pacote de cópias do *Catecismo* de frei Bartolomeu dos Mártires, um dos participantes portugueses no concílio tridentino, já tivesse sido enviado para Goa, e que tivesse sido em tais anos que a *Doutrina* de Marcos Jorge foi impressa no colégio de S. Paulo⁶⁴ - Alessandro Valignano, na congregação de jesuítas reunida em Chorão, em 1575, instaria à tradução de um outro catecismo e de uma doutrina cristã, para além de um confessionário e de um *flos sanctorum*, agora para a língua tamil, o que viria a acontecer, precisamente, por via do padre Henrique Henriques⁶⁵.

Enfim. Apesar de informarem sobre a existência de um sistema de ensino das primeiras letras e da doutrina cristã relativamente alargado e atento à sensibilidade cultural dos receptores, estas considerações pouco avançam, porém, sobre os restantes métodos (para além do diálogo acrescido de imagens) utilizados para ensinar estas crianças. Quais, então, os métodos utilizados para catequizar, para moldar as personalidades dos mais pequenos e dos mais rudes, pois era para estes, sobretudo, que as escolas de primeiras letras se orientavam?

Torna-se quase impossível, de momento, reconstruir o sistema franciscano, dada a ausência de testemunhos coetâneos. Ao invés, os contornos do sistema jesuíta são recuperáveis através das *regulae collegii goani*, do padre Gaspar Barzeus, de 1552⁶⁶, eles mesmos inseridos numa cultura apostólica em formação, na qual as escolas cumpriam funções de natureza distinta daquelas que se delegavam, por sua vez, nas pregações (em contexto de missão ou fora dele). Desde logo, pela sua estabilidade, e por serem orientadas para populações com características específicas – as crianças e os rudes, mais propícias ao ensino das primeiras letras do que a exercícios mais complexos, como se deixa entrever, aliás, na 18ª advertência que Inácio de Loyola

⁶³ Prosperi, 1996, p. 607.

⁶⁴ Velinkar, 1993, p. 289.

⁶⁵ Schurhammer, 1963, pp. 744-745; Lach, 1968, I, p. 279, n. 184; Moraes, 1964, II, p. 411, Zupanov, 2002a, pp. 44-61.

⁶⁶ DI, II, pp. 337-369.

registra nos seus *Exercícios Espirituais*⁶⁷. Dizia Barzeus, que antes mesmo de serem aceites na escola, os meninos (ou todos aqueles que pedissem a doutrina cristã) eram recebido na porta da igreja com uma cruz, em procissão, sendo os candidato aí introduzidos com uma candeia na mão. Conduzidos até à capela, sob o som de um «*Laudate pueri, Domine*» e de um «*Veni Creator*», recebiam um hábito e eram abraçados pelos restantes colegas, os quais rezavam, em seguida, um «*Salve Regina*».

Só depois deste rito de passagem com significados bem explícitos, é que a aprendizagem das letras e da doutrina podia começar. Chamava-se com uma campainha, cada dia, à hora em que se iniciava a doutrina, os meninos da cidade de Goa (e provavelmente nas aldeias o esquema era similar). Depois de chegados à escola, o mestre-escola iniciava a lição, procurando «*redozer mais aquella doutrina de ller e d'escrever ao spiritual que ao temporal*», ensinando-lhes, ao mesmo tempo, um conjunto de virtudes, de entre as quais se destacava a a obediência «*a seus pais com lhe beyjarem as mãos, e as de dentro ao seu reytor*». Estes meninos seriam divididos em três grupos, consoante as suas aptidões para umas e outras aprendizagens - o ler, o escrever, ambas as faculdades -, as quais, como se disse, seriam ensinadas a partir da doutrina cristã, e para se ter uma noção do núcleo de saberes que eram transmitidos, veja-se a *Doutrina Christam* do padre Marcos Jorge, a qual constituiu, como se sabe, um dos manuais de maior circulação tanto no reino quanto no seu império. Ajudavam o mestre «*dois acuzadores*», os quais tinham a função de controlar aqueles que estudavam e os que não o faziam, os que lutavam entre si, ou os que se entretiam noutras coisas merecedoras de castigo. E este castigo devia ser exemplar e favorecer o temor pois - e é bem interessante esta reflexão - «*o amor de meninos causa desullução, e ysto por falta de rezão*». É certo que Barzeus acrescenta, a seguir, que os mestres deviam ficar-se pelas ameaças, evitando, ao máximo, o recurso à força. Fica bem claro, aqui, o papel central que a razão, o entendimento, tinha nos modos de cristianização privilegiados pelos jesuítas, e a própria antropologia subjacente às suas práticas pedagógicas - em determinadas idades, certos métodos, pois estes surgiam como os mais adequados à «*natureza circunstancial*» do aluno. Das orientações preconizadas por Barzeus fazia parte a difusão social da cadeia iniciada na escola: ou seja, levar os meninos, por sua vez, a ensinar nas suas casas, os escravos e as escravas (os mais rudes de entre os rudes), do mesmo modo que haviam sido ensinados pelos mestres jesuítas.

⁶⁷ Aí, Loyola refere explicitamente que os Exercícios não eram próprios aos rudes e aos de «*poca complecion*», acabando, porém, por apresentar um itinerário simplificado que, em alguns aspectos, é similar ao percurso

Algo de diferente era pensado, porém, para os «mininos orfãos», os quais pareciam orientados, desde o início, para o apoio à liturgia. Também estes deviam ser divididos segundo as suas aptidões, uns fazendo parte do coro, outro das prosas, e outros ainda, de «quaisquer exercicios que pertencerem à igreja». Nos castigos aos «grandes, que mais querem amor que temor», tudo se devia fazer para evitar a violência⁶⁸. O método adaptacionista aqui expresso na plenitude. Enquanto aos pequeninos, o temor parecia ser mais útil à inculcação da disciplina, nos mais velhos, a violência podia gerar mais violência, pelo que a pedagogia devia, agora, alterar-se, optando por outras formas de persuasão.

A consciência do papel que a pedagogia (ajustada às circunstâncias) podia desempenhar na construção dos sujeitos e, através deles, de uma sociedade cristã, e a posição central que os jesuítas aí deviam ocupar, fora companheira dos primeiros inacianos. Sete anos antes da sessão conciliar atrás referida⁶⁹, Poulanco não tivera dúvidas em afirmar que a educação dos meninos era «de lo mejor que puede hazerse», insistindo com os padres para que investissem nessa esfera – e depressa a educação dos mais novos se tornaria um *ex-libris* inaciano⁷⁰, testemunhando a correspondência que os meninos indianos eram as verdadeiras histórias de sucesso nessa difícil empresa da conversão. Esperava-se «de sus hijos y nietos que naçan christianos y no saben las supersticiones y cerimonias de sus pagodes», e deles acreditava-se que «con el tiempo se puedan ordenar y suplan la falta de los obreros que nos tenemos»⁷¹.

Esta última frase de Valignano sintetiza magnificamente os efeitos esperados da educação de tais meninos: o enraizamento no entendimento e na memória dos signos cristãos, a construção, desde o início, da estrutura cognitiva, perceptiva e accional daqueles sujeitos e suas futuras famílias. A construção de uma segunda natureza, era isso, no final de contas, aquilo que se procurava alcançar. A captação pelo método, pela habituação, da maioria demográfica para o seio do «curral catholyco», transformada, ela-mesma, em obreira da cristandade. Os seus membros podiam vir a ser soldados e pregadores, ou calafates, tanoeiros, pedreiros e outros artesãos de que o

seguido, quotidianamente, nas escolas (Loyola, adv. 18).

⁶⁸ DI, II, pp. 353-354. Sobre a especificidade da educação dos órfãos, v. Guedes, 1998, *passim*.

⁶⁹ DI, III, pp. 302-311. A mesma ideia tinha sido veiculada por Nicolao Lancilloto, alguns anos antes, em 1548, numa carta a Inácio de Loyola (DI, I, pp. 341-344, em italiano).

⁷⁰ DHMPPO, XII, p. 614; a este respeito veja-se, entre outros, Brizzi, 1976; Novarese, 1994.

⁷¹ DHMPPO, XII, pp. 596, 601.

Estado da Índia tanto carecia, com que o padre Miguel Vaz já sonhara na década de 1530, e que os inacianos pareciam ser os mais aptos a obter.

Que o método parecia ter resultados, assim acreditavam os jesuítas. A 4 de Dezembro de 1562, o padre Baltazar Costa informava, no que podia ser uma glosa dos estatutos de Barzeus,

«que nisto amdam tam destros e afeiçoados a o fazer, que nos dizem que de noyte pola mayor parte desta cidade não se ouve outra cousa por cassas dos cidadões, senão a doutrina que os meninos de nosas escolas estam encinando aos escravos e criados de sua cassa»

acrescentando, mais adiante, quão importante era tais meninos aprenderem a «arismetiga», «por ser terra de muytos mercadores»⁷²!

Todavia, e como salientou Rita Marquilhas, dificilmente esses ensinamentos que apenas apontavam «para a aprendizagem da leitura» e para uma «difusão capilar do modelo da cultura católica»⁷³ podiam cumprir propósitos tão transformadores quanto os que eram sonhados por estes agentes imperiais, mas desse perigo o mesmo padre Baltazar estava ciente, pois na sua missiva registara o desejo de que Deus desse a tais meninos «graça pera se aproveytarem, no mays da vida, da boa criação que no principio dela tiverão»⁷⁴. Por outro lado, ter a certeza de que estes tinham tido uma «boa criação» também parece ter movido estes religiosos, o que se podia alcançar pela interrogação directa das próprias crianças ou do próprio mestre.

«(...)Que vos ensina o Mestre na escola?»
«(...)Ensina vos ajudar missa?»
«(...)Ensina vos a doutrina?»
«(...)Sabeis la em ambas as lingoas?»

«(...)Vêm muitos meninos a escola?»
«(...)Andão athe sincoenta»
«(...)Quantos aprendem a ler?»
«(...)Aprendem até quarenta»
«(...)Alguns escrevem, outros começam»⁷⁵

⁷² DI, V, p. 600, p. 595.

⁷³ Marquilhas, 1997, p. 137 e 139, citando Albano Biondi.

⁷⁴ DI, V, p. 595.

⁷⁵ ANTT, ML 757, fls. 14 v e 30.

eram questões que permitiam ao pároco aferir o tipo de conhecimentos que as crianças haviam recebido. Para aferir do grau de interiorização desses conhecimentos, requeria-se outro tipo de questões:

«(...)Sabeis doutrina?»
 «(...) Rezai com atenção»
 «(...) Aprendeis vos a confessar»
 «(...)Sabei que cousa he comungar»
 «(...)Escreveis boa letra?»
 «(...)Sabeis bem ler?»
 «(...)Tendes contas?»
 «(...)Vos rezais por ellas?»
 «(...)Quando rezais?»
 «(...)A que Santo rezais?»
 «(...) Que rezais a Snra?»
 « (...)Ouvís missa cada dia?»
 «(...)Quanto rezais no dia?»
 «(...)Sois devoto de Nossa Senhora?»
 «(...)Rezais lhe o seu Rozairo?»⁷⁶

O receio de que - por grande parte das crianças se ficar pelas primeiras letras e pelos rudimentos da doutrina - estas constituírem (apesar de, *a priori*, não se esperar uma fé esclarecida nem das crianças, nem dos rudes, o que quer dizer que se reproduzia a distinção social desde as primeiras etapas de cristianização) suportes imperfeitos de impressão e transmissão do Cristianismo era comum. Já assim, porém, a perturbação que a vida escolar podia ter sobre a vida familiar local, no contexto imperial, transcendia os conteúdos aprendidos e as memórias imperfeitamente inculcadas. Desde os vestidos - e o investimento a esse nível, o da apresentação de si-mesmo, o da relação entre o corpo e a sociedade, era provavelmente tão importante quanto a própria doutrinação⁷⁷ -, até às canções que estas aprendiam (em vez dos cânticos devocionais às divindades da aldeia), bem como aos jogos, às solidariedades grupais que iam entretecendo, todas essas formas de sociabilização também ameaçavam a

⁷⁶ ANTT, ML 757, fls. 6, 9v, 12, 16v, 30v.

⁷⁷ Mais uma vez, o vocabulário de Saldanha é extremamente sugestivo. Aí se inventariam várias questões relativas ao vestuário e sua apresentação. O missionário interessava-se por detalhes que iam desde os sapatos e alparcas, sua qualidade e usos, até aos calções e camisas e sua limpeza, e é curiosa a explicação que o jesuíta podia dar face a tanta insistência: «Folgo de vos ver andar limpo (...) A limpeza parece bem (...), de ver cousa suja parece asco (...), se podeis andar limpo andai» (ANTT, ML 757, fls. 3, 8-8v, 12). E não era de estranhar tal insistência, já que desde a igreja primitiva que se desenvolver a consciência de que a identidade do cristão - por oposição aos «gentios» - se manifestava, também, no vestir (Pelikan, 1978, 3, pp. 30-31).

reprodução dos laços familiares pré-existentes, e, através deles, dos laços sociais, da sociedade tal como ela existira até então.

A *amplificatio* dos efeitos conformadores dos primeiros graus de ensino não substituiu, porém, a necessidade de um ensino que providenciasse uma transformação mais completa.

Os colégios e os seminários providenciavam a formação que tornava possível quer a consolidação na fé e na civilidade ocidental, quer a sua reprodução sacerdotal⁷⁸. Caso exemplar era o próprio colégio da Santa Fé, rapidamente transformado em colégio de São Paulo depois de entregue aos inácianos. A sua fundação deve ser entendida no contexto de uma vontade paradigmática, quase utópica, de formar um clero indígena, e de um conjunto de fundações entretanto ocorridas no Estado da Índia - às quais estão associados, mais uma vez, os frades da Piedade e os padres Miguel Vaz e Diogo de Borba.

Depois de entregue aos jesuítas, o colégio sofreria algumas alterações, desviando-se dos objectivos que presidiram à sua constituição⁷⁹. Enquanto António Criminalis escrevera a Inácio de Loyola, em 1545⁸⁰, que o colégio tinha 60 jovens, de entre os quais alguns tinham entrado por vontade própria, outros tinham sido oferecidos pelos seus senhores, os quais os tinham cativos, enquanto outros «sono comparati dal maestro Diogo e misser Paulo con elemosine», já Nicolao Lancilloto, seis anos depois, informava que António Gomes, reitor do dito colégio, expulsara todos os meninos locais daquela instituição, substituindo-os por portugueses⁸¹. Vislumbrando-se, novamente, os diferentes entendimentos que operavam entre os jesuítas *in loco*, bem como os problemas que estes tinham na gestão do colégio, talvez por os seus alunos, como dizia Lancilloto, terem sido «tomados sem nenhum escolhimento, e por isso acontecio confusão». Só que sobre a confusão e a expulsão, rematara o jesuíta, «nam é cousa pera screver», pelo que até à carta do padre Barzeus, dois anos

⁷⁸ Já no ano anterior tinha sido fundado o orfanato de N^o Sr^a da Luz, perto de Baçaim, de franciscanos, destinado à educação de 40 meninos órfãos, para mais tarde serem ajudantes dos missionários (D'Costa, 1965, p. 138).

⁷⁹ Apenas em 1549 é que os jesuítas assumiriam plenamente a administração do colégio, com S. Francisco Xavier (Moraes, 1964, II, p. 395; Alden, 1996, p. 44).

⁸⁰ DI, I, pp. 8-22, segunda via, em italiano.

⁸¹ Segundo Prosperi, o colégio surge da falência do modelo de conversões em massa e da descoberta de que o Cristianismo era qualquer coisa de estranho aos outros e de que os convertidos recorriam com demasiada frequência às técnicas da simulação e da dissimulação para persuadir os agentes religiosos da verdade da sua conversão (Prosperi, 1991, *passim*).

depois, muito pouco se viria a saber sobre a tensão verificada em torno à administração deste colégio⁸².

Em poucas palavras, António Gomes era contrário à admissão de pessoas de «nação» ou de quaisquer outras de geração «gentilica», e talvez sobre essa convicção tenham assentado as múltiplas tentativas de apropriação dos restantes colégios que os franciscanos tinham a seu cargo (para além do da Santa Fé, os de Cranganor e de Baçaim) que Gomes iria encetar. Em que medida é que tal decisão vinha na sequência de indicações de Francisco Xavier, o qual parecia partilhar da convicção de que os indianos não estavam aptos para transmitir a fé cristã, não se sabe; o que se sabe é que Inácio de Loyola insistira com Xavier para que não desistisse da formação dos indianos, incitando-o a escolher os que tinham melhor inclinação⁸³. A mesma opinião seria veiculada por Diogo Lainez e por Francisco de Borgia, mas é de crer – a dar crédito a Gonçalves, o qual diria que «a experiencia tem mostrado ser a opinião do B. P. Francisco mais acertada»⁸⁴ – que ela não tenha sido seguida com o mesmo entusiasmo pela maior parte dos que estavam na Índia. Mesmo assim, e dado também o rei de Portugal manifestar o seu grande desagrado perante a expulsão dos «indígenas», eles voltariam a ser reintegrados no colégio de S. Paulo, mas com a expressa indicação de que deveriam ser submetidos a duras provas de modo a testar a fixidez da fé que diziam ter⁸⁵. De facto, um catálogo dos meninos do colégio, de 1556, comprova a presença de uma maioria de meninos locais (66) embora pertencentes a várias nações «índias», em relação ao número de portugueses, castiços e mestiços (44). Eram eles os «cem moços da terra e mestiços» que o rei de Portugal aí quisera ver educados, para além de outros setenta e dois que deviam aprender as sete artes liberais e a teologia – Nebrija, Erasmo, Dolet, Terêncio, Cícero, Virgílio, Horácio, Ovídio e, principalmente, Aristóteles e S. Tomás de Aquino⁸⁶ – para se tornarem bons teólogo, num outro colégio que também se edificou⁸⁷.

⁸² DI, III, pp. 593 e ss.; DI, II, pp. 139-143.

⁸³ DI, I, 510-515.

⁸⁴ Gonçalves, 1951, I, p. 464.

⁸⁵ «Creo yo que el Rey y todos ellos querrian que in omni eventu y por todo tiempo se conservassen los muchachos en los collegios de allá, como aóra estan» (DI, III, pp. 52-60, p. 55; DI, 3, pp. 302-311, pp. 587 e ss.). Veja-se, a este propósito, Melo, 1955, p. 165; Alden, 1996, pp. 262-263.

⁸⁶ DI, III, pp. 564-584, DI, VI, p. 284.

⁸⁷ DI, III, pp. 483-488.

Dessa forma não linear - e note-se que em 1551, o vice-rei D. Afonso de Noronha comparara o colégio de Cranganor, ao cuidado de frei Vicente dos Lagos, franciscano reformado, ao de Goa, dizendo «e ami dobrou a door de não achar outro tal fruyto no collegio de Goa»⁸⁸ -, o colégio da Santa Fé/São Paulo da cidade de Goa serviria de modelo a instituições similares estabelecidas nos territórios de Bardez e de Salcete. Nomeadamente o colégio dos Reis Magos, para cuja construção terá contribuído o vice-rei D. Afonso de Noronha, o mesmo que, segundo o padre Lancilloto, ficara pouco edificado com o que estava a acontecer em Santa Fé, tendo até mandado «que loguo que se tornase a povoar este collegio de meninos, porquanto era uma cousa que El-Rei e Rainha tinha muyto no coração»⁸⁹. Note-se que seria sob o governo de Noronha que se procederia à divisão de Salcete e Bardez por jesuítas e franciscanos⁹⁰, depois confirmada por D. Pedro de Mascarenhas, e que tanto desagradara aos inacionos, ciosos do monopólio a que aspiravam na mítica Índia (talvez, até, por oposição àquele de que os franciscanos usufruíam na Nova Espanha). Era este vice-rei, confessa Trindade, que tinha «extremos de devoção pelos nossos frades»⁹¹. Sobre a importância prática dessa devoção extremada pareciam estar todos cientes, e era clara a maneira como os religiosos competiam pela atenção do poder político e, sobretudo, do governador ou vice-rei, pois das suas preferências pessoais (para além das tendências que se vislumbravam na corte) podiam resultar grandes alterações nos cenários *in loco*.

Mas não é este o momento indicado para analisar as singularidades inerentes às arquitecturas dos poderes e os agentes que as ocupavam – e as consequências práticas que essas preferências podiam encerrar. Esse tema foi aqui evocado por estar associado à divisão de Goa entre diferentes ordens missionárias e, dessa forma, às experiências de cristianização que aí ocorreram. Retome-se, ao invés, a questão dos colégios. Como se disse, o colégio dos Reis Magos constituiu o centro de conversão franciscana em Bardez, adscrito à igreja com o mesmo nome, à reitoria equivalente e a uma Casa de Catecúmenos. Tal como no colégio da Santa Fé, este outro colégio era vocacionado para o ensino de meninos da terra (embora dos mais honrados) e filhos de portugueses, com o objectivo de que estes se tornassem os novos «apostolos»⁹².

⁸⁸ DI, II, p. 143.

⁸⁹ DI, II, p. 148.

⁹⁰ Trindade, 1962, I, pp. 282 e ss..

⁹¹ Trindade, 1962, p. 363.

⁹² Moraes, 1964, II, p. 397.

Mas como se verá nos capítulos seguintes, nem sempre esta fortaleza cumpriu as funções para que fora concebida. No início do século XVII, o seminário de São Jerónimo complementaria a estrutura de Reis Magos, aí centralizando a formação dos missionários franciscanos na Índia; e não surpreendentemente, o currículo deste seminário seria semelhante ao de S. Paulo⁹³. Mas para além destas casas de estudo (e das escolas de primeiras letras), Bardez contava, ainda, com o colégio de Pomburpa, ainda anterior a 1628, o qual se situava nas casas que tinham pertencido a Luísa da Madre de Deus, da ordem terceira, a qual as doara em 1604, bem como um arecal, um palmar e algumas várzeas para sua sustentação.⁹⁴

Desde a chegada de Francisco Xavier a terras asiáticas era constante o pedido de apoio à coroa para que se fundassem novos colégios sob a tutela dos jesuítas, «afim de aqui fazer crescer os colégios e proteger os que já são cristãos, e os que viriam a sê-lo, se tivessem protecção»⁹⁵. Faz parte desse espírito - ainda que já depois da morte de Xavier - a fundação do colégio de Salcete, na aldeia de Margão, o qual contaria com o apoio do hospital de pobres que antes operava na cidade de Goa, defronte ao colégio da Santa Fé, talvez pela quantidade de instituições desse tipo que já existiam naquela cidade, e a vantagem que existia na provisão de serviços hospitalares naqueles lugares. Emulando-se entre si, Tiswadi, Bardez e Salcete, jesuítas e franciscanos competiam pela configuração de Goa como espaço cristão.

Afinal, parece que também a este nível as estratégias de cristianização começaram por ser muito semelhantes, entre jesuítas e franciscanos estabelecidos em Salcete e Bardez, quiçá pelo efeito de «imulação» a que se referia frei André da Ínsua, em 1551.

Mais do que nos aspectos institucionais, seria nos usos quotidianos que estes religiosos se foram distinguindo. A mais notável dessas diferenças foi, talvez, o modo como as duas ordens se relacionaram com as competências linguísticas que o

⁹³ Construído em 1602, com os fundos que originariamente eram destinados ao convento de Santa Clara, a sua ordinária era de 1000 xerafins, tendo sido concedida em 1617, com a obrigação de missas, acompanhamento e sufrágio dos soldados brancos do 1º regimento, ter a seu cargo o hospital de Monte Guirim e de Valverde. Para a festa de S. Boaventura, recebia contribuições de 50 aldeias de Salcete, 41 de Bardez e 21 aldeias nas Ilhas (Lobo, 1933, p. 53; Moraes, 1964, II, pp. 397-398). À semelhança dos jesuítas e dos franciscanos, também dominicanos e agostinhos possuíam as suas instituições educativas. Nos subúrbios da cidade de Goa situava-se o colégio de S. Tomás de Aquino, regido por dominicanos, o qual providenciava, também níveis elementares e superiores de educação, enquanto que os agostinhos viriam a construir o seu colégio de Nª Srª do Pópulo, mas apenas em 1633, possuindo, também, o colégio de Nª Srª da Graça, transferido de Neura para a cidade de Goa.

⁹⁴ Teles, 1944, pp. 96-97.

⁹⁵ Cit. por Marques, 1993, p. 248.

apostolado *extra territorium* inevitavelmente requeria, as quais foram estatuídas, de forma clara, nos concílios provinciais⁹⁶. Por muito grande que tenha sido o esforço de Paulo da Trindade, o seu intuito em refutar essa acusação fracassaria, e as páginas que dedica ao conhecimento das línguas locais por parte dos seus correligionários testemunham a escassa importância que essas técnicas tinham na economia da conversão franciscana. Coerentemente. Logicamente. Por um lado, a própria cultura franciscana não requeria, à partida, essas aprendizagens, pelo que não era de esperar um grande investimento ao nível linguístico. Por outro, o imperialismo português começara por ser linguístico (pressupondo a aprendizagem do português por parte dos indianos e não o inverso), embora a experiência acabasse por alterar esses primeiros devaneios⁹⁷, apesar de nos finais do século XVII se ter acarinhado, mais uma vez, a lusitanização universal das populações indianas. O esforço de Trindade terá sido, neste contexto, mais um exercício retórico, um exercício de ajustamento aos novos ventos da história, do que uma descrição adequada da realidade franciscana. E mesmo nas entrelinhas da retórica franciscana, ficam explícitas essas diferenças atitudinais. Enquanto em 1546, o jesuíta Henrique Henriques era já apontado como um conhecedor e tradutor das línguas do Malabar, frei Amador de Sant'Anna, o qual publicaria em 1607 o seu *Flos Sanctorum* em língua canarina, seria apontado como o primeiro «que nisto se assinalou»⁹⁸. Cinquenta anos de diferença que fariam a diferença nos efeitos da cristianização levada a cabo por uns e outros missionários, e se é verdade que frei João da Vila do Conde, frade da Piedade, contemporâneo de Henriques, fora um exímio conhecedor das línguas locais, o seu exemplo não foi evocado pelo Observante. Por seu turno, persistiam aqueles que continuavam a defender, como frei Miguel da Purificação na *Vida evangelica*, que não eram nem o conhecimento das línguas nem a predicação as principais vias da conversão, mas sim a possibilidade que os indianos tinham de *ver*, *conviver*, e *imitar* os próprios missionários que residiam nas suas aldeias, que se alcançava conversões mais autênticas. Era nesse jogo entre a percepção sensível, a impressão na vontade, e o registo na memória e no entendimento – era na inexplicável adesão do coração –, que se traçavam os destinos da cristianização⁹⁹.

⁹⁶ Já no decreto 5 da 1ª Acção do 1º Concílio, o problema é exposto com toda a clareza (APO, F. 4, p. 10).

⁹⁷ V., a esse propósito, Meersman, 1971, parte II, caps. 4 e 5.

⁹⁸ Trindade, 1962, I, p. 350.

⁹⁹ Purificação, 1641, p. 198.

Paulo da Trindade e Miguel da Purificação, dois franciscanos que defendiam os mesmos propósitos, recorrendo a estratégias argumentativas distintas. É que quem lesse as palavras de Trindade sobre o empenho dos franciscanos na pregação - «não só com livros mas com muitos sermões e práticas na sua mesma língua são ajudados estes pobres cristãos destes seus pais espirituais» - ficaria surpreendido com a displicência manifestada por Purificação, mais ou menos na mesma época. Pregações, leituras de passos da escritura, representações da Paixão eram formas exercitadas, segundo o cronista, pelos religiosos bardesanos¹⁰⁰; enquanto que Purificação continuava a insistir que era a pobreza evangélica o principal instrumento a que os franciscanos deviam recorrer.

A par da dimensão teológica - que podia suscitar posições variadas -, uma diferente relação com a palavra oral e escrita (manuscrita e impressa) distanciava jesuítas e franciscanos. Para os franciscanos, como se subentende das palavras de Purificação e da forma discreta como Trindade se refere a estas matérias, a pregação era entendida no sentido do *sermo modernus*; enquanto enunciação (ou descodificação) da palavra divina. Recorde-se o modo como os pregadores franciscanos eram apresentados como canais terrenos da palavra divina:

«Era a sua palavra assi como fogo aceso, que penetrava as entranhas do coração, & deixava a todos compungido & contritos, porque não pregava com eloquencia, & sciencia humana, mas com o spirito, & revelação divina, não o que o estudo & diligencia humana administrava, mas o que o spirito do Señor lhe inspirava»¹⁰¹

Esta descrição da pregação às aves de S. Francisco de Assis, inscrita na *Chronica* de frei Marcos Lisboa, oferece o modelo de pregação a que os Observantes na Índia podiam aspirar. Pregação inspirada e revelada, para a qual o estudo e a eloquência pouco ou nada serviam. Noutros lugares da crónica de Lisboa, explica-se – e é de salientar este aspecto - que os primeiros frades menores desconheciam as línguas daqueles a quem iam pregar; não o necessitavam pois a acção do Espírito Santo estabeleceria outros canais de compreensão. Talvez por isso (por essa confiança no

¹⁰⁰ Cf., por exemplo, HAG, n° 3060, «Lista das cousas que vam no Caixam da Prov.a de Goa»; BNL, Cod. 176, «Memoria dos livros e manuscritos existentes no Convento de Santo Antonio de Tanna». fls. 80-93; Matos, 1993, pp. 139-143). Mesmo assim, difícil seria encontrar entre franciscanos enunciados extremos como o do padre Francisco Furtado, que à cabeça de um *Catálogo dos livros, que os nossos tem feito na China*, de 1644, dizia tê-lo feito para que na Europa se soubesse «o numero, e qualidade delles que tão bem serve para edificação», culminando com um significativo: «por meyo dos Livros se dilata e estende a noticia da Ley de Deos»

¹⁰¹ Lisboa, I, fl. 92.

papel que o Espírito iria desempenhar, possivelmente por acreditarem que a Palavra de Deus só era transmissível pelas línguas cristãs), predominava entre os franciscanos uma estética menos empolada, e num certo sentido, até, mais consentânea com o espírito primo-reformista, privilegiando o anúncio da palavra em desfavor da dimensão doutrinal. Sendo esta última, sobretudo, aquela que iria vingar¹⁰².

Em boa verdade, esse tornara-se o modo menos eficaz de comunicar a doutrina cristã, até por continuar a assentar sobre uma certa insensibilidade às características sócio-culturais dos auditórios, os quais, no caso concreto, eram potencialmente muito variados. Aliás, os próprios textos normativos locais – concentrados, em boa parte, nos concílios provinciais – insistiram nesse ajustamento, para o que se requeria pregadores experimentados em teologia, por um lado, mas também capazes de pregar cada domingo, declarando a verdade e confutando os erros, acomodando a sua pregação às necessidades dos ouvintes. Até por isso deviam evitar conceitos complexos e argumentos «perigosos», e optar por explicar, tão somente, a doutrina necessária à salvação¹⁰³.

Adaptava-se mais a estas directivas a postura inaciana: para os jesuítas a predicação não só complementava a doutrinação pelo catecismo, como constituía, ela mesma, uma das principais formas de doutrinação¹⁰⁴. Na sua seiscentista *Doctrina Christiana*, o padre João Rebelo demarcara bem as fronteiras entre uma e outra, e o modo como, desde os primeiros anos, Inácio de Loyola, orientara as escolas para os meninos e os rudes, e a pregação para os que já eram cristãos. Se as primeiras se orientavam para transmitir os rudimentos da fé cristã, a pregação tinha como principal objectivo mover à penitência, levar a uma segunda conversão. Daí que para o auditório das pregações também se tornasse necessário repetir várias vezes os mesmos temas, sem o que «ninguna destas cosas podrá perfectamente imprimir en la alma de los oyentes»¹⁰⁵; e daí a quantidade de exortações que ajudavam o pregador a, mais facilmente, articular os temas das várias pregações que ia realizando, tornando-as um *continuum* que ia

¹⁰² Morán & Andrés-Gallego, 1995, pp. 121 e ss.; Rusconi, 1981, pp. 985 e ss.

¹⁰³ APO, F. 4, 1º Concílio, 1ª Acção, d. 5, p. 11; 2ª Acção, d. 4, pp. 35-36.

¹⁰⁴ A predicação seria objecto, inclusive, de uma sessão conciliar, resultando no decreto *Super lectione et praedicatione*, de 17 de Junho de 1546, e posteriormente consignado num dos canones tridentinos (canone IV do *Decretum de reformatione*) (cf. Morán & Andres-Gallego, p. 140-141).

¹⁰⁵ BNL, Cod. 3616, fl. 15v.

intervindo, gradualmente, cirurgicamente, no ânimo de quem ouvia¹⁰⁶. Entre estas exortações são de realçar as orações que se faziam para que o que se aprendera na igreja fosse agora transmitido em casa; e para que os que não tinham ido, dessa vez, à pregação, se movessem a fazê-lo numa vez seguinte. Tudo isto permitia prolongar no espaço (geográfico e social) a própria pregação, extensão que também se procurara – como se viu – com o ensino das primeiras letras. Era dessa forma que cada crente se tornava, à sua medida, num novo apóstolo.

Para além do exemplo paradigmático de Francisco Xavier, nos primeiros tempos de Goa, o padre Gaspar Barzeus emergia, na Índia, como um outro modelo a seguir, ele que conseguira, através da força das palavras, reduzir muitas viúvas à virtude e à penitência, tendo estas abandonado o estado de luxúria em que viviam, passando a comungar frequentemente e a dar esmola; e o mesmo alcançara entre os homens que se davam a tratos ilícitos com infieis, os amancebados e os jogadores¹⁰⁷. Todavia, no caso goês a pregação também surgiria como um instrumento precioso para cristianizar os recentemente convertidos, complementando o processo iniciado com a aprendizagem das primeiras letras e dos rudimentos da cristandade.

Quais eram as estratégias utilizadas para potenciar essa faculdade modeladora? O que é se conhece sobre as formas de pregação desenvolvidas em Goa?¹⁰⁸

Mais do que os discursos, mais do que os conteúdos pregados, mais do que os sermões propriamente ditos, a documentação testemunha as situações em que se realizavam pregações.

«Ancora a la messa veneno gentili, mori, infideli, e lasanoli stare in la ecclesia a udire la missa, e dicano che multi si fanno christiani a udire li officii divini (...) Ma dice Rationale Divionorum Officiorum che se hanno da mandare fora della ecclesia tutti questi da poi de l'offertorio, e ancora li chathecumini; ma qui nè a cathecumini nè infideli si guarda, perchè cosi li gentili comme l'altra gente, qualle non so se siano gentili o heretici, vanno a udire messa quando li piace (...) Sone altre gente che si fanno christiani che sono de Armenie, e d'alcune altre

¹⁰⁶ Veja-se, a esse propósito, as «Advertencias que se han de hazer del pulpito todos los dias despues de los sermones» (ACL, SV, nº 208, fls. 21-26v). Apesar de serem da segunda metade do século XVII, estas advertências familiarizam-nos com a sensibilidade à recepção (o virtuosismo retórico) que o bom pregador devia ter.

¹⁰⁷ Do que a Misericórdia não tinha gostado, nomeando todos os seus confrades - 2000, segundo Fróis - para que fizessem o mesmo.

¹⁰⁸ Era certo que os padres teriam uma audiência «gentia», pois o governador ordenara, em 1559, e a pedido dos jesuítas e dos dominicanos, que os brâmanes de Goa fossem obrigados a seguirem doutrinação nas igrejas, todos os domingos, das 3 às 4 horas da tarde (Moraes, 1964, II, p. 319).

parte; ma alle opere non si cognoscano manifestamente. Alle volte me stupissi; dicenno che non bisogna essere tanto scrupuloso, ma io non la intendo cosi grossamente»¹⁰⁹

A descrição do padre António Criminali é extremamente útil para compreender a «cena» da pregação. Em meados do século XVI, a frequência da igreja era, no mínimo, cosmopolita, e mais do que os conteúdos transmitidos parecia ser a encenação, o cerimonial, aquilo que mais afectava os «gentios». «Dicano que multi si fanno christiani a udire li offici divini» - o investimento nos cantos (que competiam com aqueles utilizados nas devoções locais) era essencial ao sucesso da própria pregação, e Gaspar Barzeus explicaria a Loyola, em 1553, que a igreja de S. Paulo se esvaziara quando o padre Gomes decidira acabar com o coro de meninos que acompanhava os ofícios divinos. Desde então, ninguém mais queria ouvir as suas pregações, por muito sofisticadas que estas fossem, pelo que Barzeus decidira retomar o cantochão nas missas dominicais, mesmo que este fosse contrário à sensibilidade jesuíta¹¹⁰. Aliás, a sua extrema atenção à audiência é registada pela maioria dos cronistas jesuítas, e recorro agora às palavras de João de Lucena, o autor da biografia de Francisco Xavier, para o ilustrar. Diz este autor que Francisco Xavier apreciara a iniciativa de Barzeus, o qual fazia uma procissão e pregação da paixão todas as sextas-feiras, ao fim da qual, já ao escurecer, se disciplinavam os cristãos, à vista de um crucifixo «que para este efeito se descobria no altar-mor quando a gente estava mais abalada a sentimento e lágrimas que sempre eram muitas, enquanto se cantava o salmo Miserere mei Deus e durava a penitência»¹¹¹. Cantos, procissões e dramatizações de passos da vida de Cristo acompanhavam a pregação de Gaspar Barzeus, complementando, enriquecendo o *texto* que era oferecido a uma audiência encarregada de o descodificar, também ela estratificada em camadas sociais e culturais distintas. Denotando já aquilo que Roberto Rusconi identificou na pregação pós-tridentina - o retrocesso do anúncio da palavra em favor da dimensão doutrinal¹¹². Do mesmo modo, as inúmeras pinturas e esculturas que povoavam as igrejas e, depois de Trento, obedeciam a canônes rigorosos de exposição, concorriam para o mesmo

¹⁰⁹ DI, I, pp. 8-22.

¹¹⁰ Este preceito surgia no capítulo 3 da parte 6 das Constituições, e tinha como objectivo afastar todas as práticas que pudessem desviar os jesuítas da prossecução dos objectivos principais. Com o tempo, esta regra iria sofrer alterações (Alden, 1996, p. 14).

¹¹¹ Lucena, 1989, IV, p. 77. A imagem da cruz presentificava toda a Paixão de Cristo, o momento mais dramático do combate entre o bem e o mal, e por isso, o mais pedagógico para quem pretendia mover à conversão (Pelikan, 1978, p. 142).

¹¹² Rusconi, 1981, p. 1004.

processo pedagógico-exemplar, repetindo pela imagem algumas das histórias que os padres pronunciavam do púlpito.

Comunicar para os diversos sentidos, estimular o corpo todo (e com ele, a vontade) para, depois, pronunciar a palavra e inculcá-la no entendimento e na memória parecia ser, então, a via desenvolvida, sobretudo pelos inacianos, a qual combinava, como se pode deduzir, uma vocação escolástica e uma outra que apontava, directamente, ao coração das emoções.

Pregar e ouvir a pregação era, então, muito mais do que isso. Podia ser participar numa encenação orientada para a plenitude de cada sujeito, que tinha como objectivo inscrever no corpo das emoções e do entendimento a verdade cristã. Tal como no reino havia quem se maravilhasse com as recriações da Antiguidade que estavam a acontecer, e tal como a recepção a D. João de Castro depois das campanhas de Diu provocara grande impacto entre aquelas populações, também as pregações o podiam ter, sobretudo quando combinavam o verbal, o visual e o auditivo¹¹³, o conteúdo e a forma, a essência e a representação. Esta dramatização da mensagem – posteriormente complementada com representações teatrais que repetiam os tópicos mais importantes – potenciava a sua capacidade conformadora, estimulando nos crentes a disposição para a *reconversão*: para a confissão, a comunhão, para um comportamento plenamente cristão¹¹⁴.

Se os efeitos fossem positivos – isto é, concretizassem as aspirações dos próprios religiosos –, as próprias pregações disso viriam a dar conta. Um sermão pregado na aldeia de Vernã, em Salcete, por um jesuíta, desenvolvia-se, precisamente, em torno das vantagens que a conversão interior significara, já então, para os moradores daquela povoação – uma das principais de Salcete. O seu autor afirmaria que:

«nunca esta aldea chegou a alcancar tanta gloria, fama e merecimento, consideracao e nobreza, senao depois que foi aqui erigida a Sagrada Cruz (...) Nao ha duvida que, antes do Santo Lenho se implantar aqui, esta aldea nao lograva a mesma fama, honra e grandeza; mas depois que Deus vo-lo entregou, elevou-se Verna a tal auge que nao ha logar em todo o Hindostan, onde nao corra a sua fama»¹¹⁵.

¹¹³ Bouza, 2002, no prelo, capítulo 1.

¹¹⁴ Santos, 1984, pp. 10 e ss.. Sobre o teatro jesuítico nas missões do Malabar (semelhante, certamente, ao que se encenava em Goa), veja-se Correia-Afonso, 1991.

¹¹⁵ Gracias, 1905, p. 298.

A jactância do padre não tinha limites, nesse insinuar que não havia lugar «em todo o Hindostan» em que a fama daquela pequena aldeia que fora regionalmente conhecida pelo seu templo a Mahalsa entretanto destruído, não fosse conhecida... Essa ampliação retórica, esse exagero, realça esse processo em que o ciclo da conversão e cristianização se completava, em que um discurso deste tipo não era já insultuoso, mas encontrava eco nas expectativas de quem o ouvia.

Como é que a confissão podia alargar, estender no tempo, e aprofundar os efeitos redentores da doutrina e da pregação? E qual era a confissão que demonstrava, de facto, que a pregação tivera um efeito transformador?

Talvez mais do que qualquer outro, o sacramento da confissão tem sido objecto de importantes estudos, de entre os quais se destacam, por assim dizer, os estudos de John Bossy e Adriano Prosperi. Prosperi alerta para quão importante é entender a confissão como instrumento de consolação espiritual e de reintegração dos pecadores, como principal resposta à reforma luterana por permitir, ao contrário daquela, que todas as almas alcançassem a salvação. A par disso, a função de auto-conhecimento (o exame de consciência) e de auto-disciplinamento (a penitência enquanto via regeneradora da alma) dos sujeitos, e, por essa via, a sua relevância na constituição progressiva de consciências cristãs individualizadas¹¹⁶, bem com a efectiva possibilidade de, através da confissão (assim como através da denúncia) se controlarem os comportamentos e se preverem futuras dissensões, tornaram a confissão um dos dispositivos mais importantes da reforma católica. Bossy assinalara, já, a possível rotação das funções sociais desempenhadas pela confissão, na passagem do período medieval para a época moderna. A primeira, privilegiando como pecado os conflitos violentos, ou seja, vocacionada para a pacificação das comunidades, e a segunda mais vocacionada para conflitos «privados», neles adquirindo um lugar preeminente os actos de natureza sexual¹¹⁷. Não se afastam muito destas as leituras de Francisco Bethencourt (o qual acentua mais o controlo comportamental potenciado por este dispositivo) e de Maria de Lurdes Correia Fernandes (que insiste na dimensão antropológica desta prática, essa dimensão mais «pessoal» do diálogo entre a igreja e os penitentes)¹¹⁸. Reforma, cristianização e controlo social foram, então, três funções

¹¹⁶ Prosperi, 1996, pp. 219 e ss.; 2001, pp. 122 e ss.

¹¹⁷ Bossy, 1995, 52-64, 150-165; 1998, pp. 59-85.

¹¹⁸ Bethencourt, 1988, Fernandes, 1990.

que puderam ser cumpridas pelo recurso a um sistema confessional bem articulado, espelho e estímulo de alterações sociais bem mais profundas.

Enquanto o ensino nas escolas e colégios, ou a predicação, constituíam momentos «sociais», de comunicação com o colectivo, a confissão era, potencialmente, uma escola pessoal, o lugar mais profundo de intervenção na alma. De observação e aperfeiçoamento das almas recentemente convertidas. Cabia ao confessor, então, identificar as doenças de cada alma (na memória, no entendimento e na vontade) e sará-las, agindo sobre ela de modo a encaminhar a interioridade e a exterioridade (o corpo e os gestos do penitente) para uma vida e um comportamento exemplares¹¹⁹. Por isso mesmo, a confissão podia constituir um dos instrumentos mais eficazes de conversão dos sujeitos, e nas Índias um dos mais importantes instrumentos de *constituição* dos sujeitos e de uma comunidade verdadeiramente cristã.

Contudo, também a teorização e a prática da confissão conheceram variações¹²⁰. Apesar de ter sido escrito por frei Rodrigo do Porto, franciscano da Piedade, a primeira versão do *Manual de Confessores e Penitentes* que, depois, seria acrescentado pelo Dr. Navarro, ajudando muitos e muitos confessores a realizarem o seu ofício, ilustra-o bem. A insistência de Porto no carácter consolador da confissão auricular, percebida como uma satisfação da dor resultante da contrição, do arrependimento, como uma mera exteriorização de um acto interior¹²¹, deixa entrever uma cultura da confissão que resultava em práticas confessionais bastante distintas. Por seu turno, a edição acrescentada por Martim Azpicuelta indicia já uma grande sensibilidade ao nexos entre sujeito e sociedade que o sacramento encerrava, e a importância que este tinha para aferir que cada pessoa fazia aquilo que era devido ao seu estado¹²². Como Garcia de Resende já lembrara muitos anos antes, e note-se que há uma referência ao seu tratado em 1515, antes ainda daquela que se pensa ser a sua edição mais antiga, a de 1518. Sabe-se que nesse ano, «cem confisyonairos de Resende» (é assim que surge designado o *Breve Memorial de Pecados*) seriam enviados ao Preste João, na mesma remessa em que seguiam mil cartilhas, trinta

119 Os chamados «casos reservados» constituíam um lugar ainda mais curioso, onde distintos poderes eclesiásticos disputavam a autoridade para poderem conhecer e decidir estas situações. Por causa desse poder, a confissão gerava conflitos jurisdicionais dentro da própria igreja, onde confessores, prelados e inquisidores pretendiam obter um maior poder.

120 Bossy, 1998, pp. 59-85.

121 Porto, 1549.

122 Navarro, 1560, p. 26.

catecismos, cem livros da vida e paixão dos mártires, cem livros da destruição de Jerusalém e cem livros de horas de Nossa Senhora¹²³. Para além da circulação do livrinho de Resende, é inquestionável a circulação dos textos de Azpicuelta Navarro, o qual também se reencontra na Índia, pelo que recorro a este para estabelecer a figura tipo do confessor que se esperava encontrar naqueles lugares.

De acordo com Martin Azpicuelta, o confessor tinha de ser habilitado para o fazer, com jurisdição ordinária ou delegada (e era essa a doutrina de Trento), conhecedor da doutrina da Igreja (teologia, cânones, leis, constituições sinodais, saber se os pecados eram veniais ou mortais, as circunstâncias do cometimento, os casos reservados, os que requeriam restituição), preparado para confessar em contextos diversificados (porque a cidade era diferente do campo, uma cidade costeira mais complexa do que uma cidade do interior, o reino de Portugal mais fácil do que a Índia). Que esse aspecto era da maior importância na Índia, pode notar-se no conjunto de textos que frei Boaventura das Chagas compilou, antes de 1627, naquilo que os copiadotes dos seus *Cazos Rezervados* disseram ser uma glosa do trabalho de frei Manoel Rodrigues. Aí se encontra uma «Taboada de Privilegios» escrita por frei Paulo da Trindade, na qual se evoca a autoridade *omnimoda* que os confessores franciscanos possuíam, o que lhes permitia, entre outras coisas, «dispensar com os novos Christãos em o votto de castidade», bem como «comutar todos os vottos dos Indios convertidos tendo so o de Religião, & de Jerusalem» e «reconciliar os apóstatas da fé»¹²⁴.

Depois de vincada a autoridade, o confessor devia saber explicar ao penitente que coisa era, exactamente, a confissão, recebendo-o com alegria, avisando-o dos casos de impedimento, explicando os gestos que devia fazer e as orações que era suposto pronunciar, levando-o a dizer todos os pecados a partir de um conjunto de perguntas que resultavam de derivações dos pecados contra os dez mandamentos (por exemplo, as blasfémias como pecado contra o segundo mandamento, a desonra da mãe, como pecado contra o terceiro, o participar em guerras injustas, contra o quarto, as onzenas, contra o sétimo, o falso testemunho, contra o oitavo, e assim por diante, num processo aritmético que permita a enunciação de um sem número de pecados e, dessa forma, a sua rememoração por parte do penitente), as quais se entrecruzavam com deambulações em torno aos vícios e suas manifestações, às obras de misericórdia, e aos pecados próprios a cada estado social. Ou seja, o confessor devia ser capaz de

¹²³ Documento publicado por Pereira, 1993, p- 368. É possível que se tratasse de cópias manuscritas, mas a sua quantidade indicia, ao invés, uma edição precoce.

reconstituir a complexa arquitectura dos pecados, sendo capaz de aplicá-la a cada penitente, em função do seu perfil concreto. Mais uma vez, universalizando e localizando o acto sacramental¹²⁴. Ao mesmo tempo, o confessor devia explicar que coisa era a contrição - o sentimento interior de arrependimento - e a satisfação (e correspondente restituição, ao próximo e a Deus), o seu complemento, a acção que resultava da verdadeira contrição.

Todavia, e como bem notou Maria de Lurdes Correia Fernandes, «quanto maior fosse a ignorância dos confessores (...) mais perigosa se tornava a ignorância dos penitentes» pois dessa forma estes não chegariam a saber bem que coisa, e em que circunstâncias, se podia designar pecado. Que esperar, então, dos espaços imperiais, nos quais a ignorância de confessores e penitentes se manifestava, em primeiro lugar, ao nível mais básico - o do suporte linguístico? Como é que se lidava com os inevitáveis problemas que a mediação e a tradução interpunham à confissão? Quando é que as confissões *extra territorium* podiam ser consideradas verdadeiras e inteiras, condições necessárias para que elas fossem aceites como válidas?

A dificuldade em responder a estas questões talvez ajude a compreender a ansiedade contida nas palavras registadas numa carta régia ao vice-rei D. João Coutinho, de 20 de Fevereiro de 1618. Aí se afirmava ser necessário remediar «os grandes inconvenientes que resultam de as confissões se fazerem por interpretes», insistindo-se para que se «ponham religiosos que se entendam com os freguezes e os possam confessar, e ensinar-lhes a doutrina christã em sua propria lingua»¹²⁵. E tinha razão de ser esta preocupação, e os sucessivos orçamentos do Estado da Índia assim o indiciam, pois em todos eles se contemplava a despesa com um «lingoa» que ensinava a doutrina cristã, ou com um (três, em Salcete) «clerigo canarim» «que ajuda a confesar à jente da terra»¹²⁶. Entrecruzando-se com o importante problema do clero indígena - que tinha claras vantagens a este nível tão essencial -, esta preocupação que a *monarchia universalis* manifestava em relação às confissões que se faziam nas aldeias de Goa e dos inconvenientes que daí podiam resultar sugere a clara percepção, por parte do poder político, de que era no fundo das consciências que se deviam implantar os pilares da conservação da república. E que fundações assentes sobre o equívoco podiam ser altamente perigosas para o bom sucesso desse propósito, e ainda que se

¹²⁴ In Chagas, c. 1627, p. 179, p. 195.

¹²⁵ Martin Azpicuelta, 1560, *passim*.

¹²⁶ DRI, IV, p. 344.

não possuam muitos testemunhos inquisitoriais «goeses» sobre estes potenciais equívocos, sabe-se pelos estudos sobre as experiências europeias (e é inevitável lembrar o Menocchio de Ginzburg) da deriva suscitada pela recepção distorcida da doutrina, depois de conjugada com uma imaginação delirante.

Embora a precocidade do investimento na confissão, na formação de confessores e de penitentes seja atestada por vasta correspondência da terceira e quarta décadas do século XVI, e até pela impressão de pelo menos um confessionário na cidade de Goa, em 1557¹²⁷, o receio da duplicidade dos intérpretes, de que estes transmitissem ao confessor imagens erradas sobre as almas dos confessados, ou que, inversamente, comunicassem aos confessados imagens distorcidas sobre o que era a mensagem cristã, uma verdadeira alma cristã, não deixou de existir. Essa incomunicabilidade, essa incapacidade prática de enraizar o Cristianismo no interior de cada um dos moradores de cada uma das aldeias de Salcete e Bardez, a improbabilidade que daí resultava em relação a saber o que ia nas almas dos súbditos, temperada pela convicção de que era no segredo da alma que se escondia a dissensão, potenciava a obsessão política pela confissão. E a convicção de que era quase impossível traduzir matérias tão delicadas quanto eram os labirintos da alma, levaria à insistência na aprendizagem das línguas locais para que se pudesse, verdadeiramente, transmitir e confessar. Ao mesmo tempo que se ia ensinando as línguas latinas, que se ensinava os códigos através dos quais a fé cristã podia verdadeiramente circular. «Aprendei vos a confessar», «Confessai vos ameude», «Confessai vos bem?»¹²⁹ - eram advertências e perguntas cujas respostas só podiam ser verdadeiramente satisfatórias depois do problema linguístico estar de uma ou de outra forma (pela aprendizagem da língua ou pelo recurso ao clero «indígena») resolvido.

A manifestação institucional mais relevante dessa obsessão política pelo conhecimento das almas dos «novamente convertidos» foi a aliança entre inquisidores e confessores, cabendo aos primeiros um regime de privilégio que lhes permitia confessarem casos reservados ao pontífice (casos de heresia, por exemplo)¹³⁰, e aos segundos, as confissões ordinárias – e esta situação tem de ser combinada com tudo o mais que constituía o regime de cristianização que operava nas aldeias de Goa. Quer

¹²⁷ Matos, ???, p. 129, pp. 130-131.

¹²⁸ Silva, 1993, p. 136.

¹²⁹ ANTT, ML 757, fls. 5v, 6, 9.

¹³⁰ Prosperi, 1996, pp. 233 e ss. Referências a essas situações, na Índia, encontram-se, mais uma vez, no Conselho Geral do Santo Ofício, n° 184, ANTT, ML, , fl. 109v.

isto dizer que para além dos párocos-missionários (e das redes institucionais que os enquadravam, as quais supunham, também elas, visitas internas), estas aldeias contavam ainda com as visitas de comissários do Santo Ofício, sempre que este tribunal recebia denúncias, para além das visitas pastorais que o bispo devia realizar. Se são minimamente credíveis os números que jesuítas e franciscanos oferecem para as primeiras décadas do século XVII, eram já dezenas de milhar as almas indianas que se expunham ao olhar clínico destes diferentes agentes religiosos. É certo que estes nem sempre conseguiam identificar as raízes do «gentilismo» nas almas dos convertidos, persuadindo-se, como o padre Pina, que muitas delas eram verdadeiras «beatas», podendo até suscitar inveja entre os confessores de «lá».

Posto isto, torna-se inevitável questionar sobre o modo como se processava, na prática, a confissão, com o objectivo de compreender, por um lado, em que medida é que registos narrativos como o do padre Pina, acima citado, tinham alguma adequação à experiência real, e, por outro, a efectiva eficiência da confissão enquanto dispositivo de reforma e controlo social (duas das suas funções mais conhecidas), mas também de cristianização.

«Advirto aos Parrocos, & Confessores da India, que confissão aos naturaes della, que como alguns são tão ignorantes, & rudes, que difficultosamente lhes cabe no entendimento, que cousa seja contrição, ou atrição, nem amoestaçoens, & razoens bastão para os fazer capazes, & contudo não devem carecer do Sacramento da Penitencia»¹³¹

Embora tardias em relação à experiência dos primeiros religiosos em Salcete e Bardez, estas palavras de Jacinto de Deos, lente de Teologia da província da Madre de Deus, e Comissário Geral das duas províncias, dão bem conta da dificuldade que os párocos e confessores (franciscanos) tinham de enfrentar, tantas que alguns provavelmente se desleixavam na consecução deste importante sacramento. Como, então, «compor o homem interior, que he a alma»? Como arrancar «os vícios da carne e do spiritu», aí «enxertando no coração as virtudes a elles contrairas»?¹³²

Mais uma vez os jesuítas pareciam destacar-se no exercício destas funções. Num relatório em resposta aos pedidos de informação que a coroa desejava ter sobre a situação da cristandade, o vice-rei D. João Coutinho elogiaria a ordem da cristandade

¹³¹ Deos, 1689, p. 230.

¹³² Recorro, mais uma vez, às palavras de São Boaventura, 1602, fl. 99.

que se verificava nas aldeias dos inacianos por estes acudirem «com muito zelo, e exemplo e satisfação as confissões e sacramentos», para concluir que «as terras de Salcete são muy bem cathequisadas e com particular proveitamento do culto divino, e dos mininos se crião com muito cuidado nesta cidade: e nas mais pares fazem o mesmo aos filhos dos cidadãos e aos naturaes»¹³³.

Seria verdade, afinal, aquilo que o padre Pina anunciara no precoce ano de 1562? Quando dizia que os cristãos da terra se confessavam «de maneyra que parece que toda sua vida se confessarão, porque não lhe fica numero nem circunstancia de que não saibam dar muita conta e bem»? Teriam os jesuítas sido capazes de explicar aos recentemente convertidos que coisa era essa do exame de consciência? Teriam os «novamente convertidos» memorizado esse elenco interminável de pecados que facilmente, inadvertidamente, podiam cometer? Eram as «confissóis», efectivamente, verdadeiras «consolações espirituais pera o confessores»?¹³⁴

Apesar da leitura da correspondência e escritos de autoria religiosa apontarem nesse sentido, sabe-se, através de outro tipo de documentação, que não terá sido tão plana a estrada percorrida pela confissão. Ou antes, pressente-se que nem sempre era assim, que a maior parte das vezes o não era. A quantidade de processos que ocuparam, um dia, as estantes da Inquisição de Goa, disso dão testemunho (cerca de 9000 processos completos para a segunda metade do século XVI e século XVII), não apenas daqueles que ao confessarem aquilo em que acreditavam mostravam que a cristianização estava longe de estar enraizada nos seus corações, de que a idolatria era sua fiel companheira¹³⁵. Eram muitos os processos, ainda, de confessores para quem a confissão era mais do que uma consolação espiritual.

De facto, o próprio momento da confissão deu origem a não pequenos dissabores. Mesmo padres tidos por santos, como o jesuíta Miguel de Carvalho, residente em Chaúl, teriam direito a um processo no Santo Ofício pela sua conduta enquanto confessores. Carvalho confessara que estando no acto de confissão sacramental incorrera no pecado da *solicitatio*, por ter dito «meas palavras» às mulheres que a ele recorriam, induzindo-as a actos desonestos. Ao cometer um acto deste tipo durante a prática de um sacramento, o confessor como que negava a validade do próprio acto

¹³³ DRI, V, p. 168.

¹³⁴ DI, V, p. 551.

¹³⁵ ANTT, C. G. Srº Ofº., nº 480.

sacramental, o que o colocava numa posição muito delicada¹³⁶. Foi a fama de santidade do padre Carvalho aquilo que levou a que sobre o seu caso, e por ordem do Inquisidor Geral, se pusesse «perpétuo silêncio», mas muitos foram os sacerdotes que não gozaram da mesma sorte face a situações semelhantes¹³⁷. Ou seja, para alguns era ténue a linha que separava a consolação espiritual da consolação corporal, aproveitando esse momento de maior privacidade para resolver outro tipo de necessidades.

Talvez por a dimensão caritativa do sacramento ser também inquestionável. A confissão era, afinal, um dos lugares em que duas importantes obras de misericórdia se podiam concretizar – dar conselho e consolar os aflitos – e é possível que tenha sido a interpretação desta segunda obra que tivesse levado estes padres a cometer semelhantes deslizes. Deixemo-los a realizar tais obras, e considere-se, a partir de agora, esse outro instrumento de cristianização que assentava, discursivamente, sobre as obras de misericórdia, e que, na prática, se configurava naquilo que por conveniência se tem designado por «mundo assistencial».

Se o ensino das letras e da doutrina cristã, a pregação e a confissão eram territórios em que os jesuítas se moviam com grande virtuosismo – os dois primeiros pontos do primeiro programa jesuíta – já as obras de misericórdia, a «assistência» – o terceiro ponto – parecia ser, em contrapartida, o lugar em que os franciscanos se sentiam mais capazes, talvez por sentirem ser esse o lugar em que o vínculo entre transcendência e imanência melhor se expressava, por ser aí que o maravilhoso irrompia na vida dos homens. Mas a verdade é que do próprio nexó conversão-caridade rapidamente emergiu uma dimensão política, plenamente assumida pela coroa portuguesa a partir do momento em que a conversão dos indianos se tornou uma causa sua. Essa «politização» da assistência (e recorde-se que essa dimensão estava cada vez mais presente nas reformas assistenciais desenvolvidas no próprio reino) aos indianos suscitou alterações importantes na economia assistencial local, conferindo-lhe um carácter ordenador e disciplinador – para parafrasear Ines Zupanov¹³⁸ –, que ia ao encontro, mais uma vez, da própria cultura dos jesuítas. Cada vez mais incarnando (pelo menos aparentemente) o *tipo ideal* de agente imperial.

¹³⁶ Prospero, 2001, p. 131.

¹³⁷ ANTT, ML, L, fl. 114.

¹³⁸ Zupanov, 2002b, p. 3, pp. 33-34.

É neste contexto que deve ser entendida a história de uma pobre viúva de origem portuguesa que morreria na cidade de Goa, sózinha e desamparada, nos inícios do século XVII.

3. *«No dezimos ser dioses las tales ymages».*
Milagres e curas como formas de cristianização

Acontecera um dia no convento de São Francisco, na cidade de Goa. Alguém viera até à portaria e pedira aos frades que acompanhassem o enterro de uma defunta «que por ser muito pobre não tinha que lhes deixar». O guardião do convento decidiu fazer o acompanhamento com grande solenidade, convocando para o mesmo os restantes frades. Perfaziam cento e vinte os que caminharam até à casa da falecida, por cima das Três Boticas. Aí já se encontravam a bandeira, o capelão e um irmão da Misericórdia, conhecido como fidalgo honrado.

Subiram as escadas, os frades e o fidalgo, «e a acharam posta em uma pobre esteira com grande pobreza». O fidalgo observaria «que nem o seu vigário a viera encomendar mandando dizer que o fizesse o capelão», tal era a pobreza daquela viúva, salientando, em contrapartida, o «honrado acompanhamento dos frades pois o não pudera ser mais se fossem em busca do próprio visor-rei». D. João de Lima terminaria o seu discurso com um agradecimento a Deus e um louvor aos franciscanos. Depois disto e sem mais delongas,

«a defunta foi trazida nos ombros dos frades, e se lhe fez um solene enterramento com mui grande satisfação dos que entao o viram e depois o ouviram, maiormente depois que se soube que esta pobre mulher era mãe de um frade nosso, religioso mui principal (...) E esta sua mãe foi em outro tempo mulher muito rica e tinha feito muitas caridades aos frades, por ser muito devota deles. E lhe quis Deus pagar esta sua devoção que estava já, por razão de sua pobreza, esquecida, com ordenar que esses mesmos frades, sem saberem o que faziam, a fossem honrar no tempo de seu maior desamparo»¹³⁹.

Honar no maior desamparo era, naquele caso, um acto de restituição a quem, enquanto rica, fizera muitas caridades. E apesar de ele ter sido registado por frei Paulo da Trindade no contexto da apologia de frei João de S. Matias, o guardião do convento de S. Francisco que aí é descrito como «um vivo retrato» da pobreza, pois «não tinha

¹³⁹ Trindade, 1962, I, pp. 155-156.

do seu uso mais que o hábito e esse mui pobre e remendado, túnica e corda; e nunca usou de cama, dormindo sobre as precintas com um livro a cabeceira»¹⁴⁰, este episódio é convocado pelo potencial descritivo que encerra no que respeita a situação assistencial na cidade de Goa no início do século XVII.

Trata de uma das catorze obras de misericórdia - o acompanhamento dos defuntos - e o modo como em relação a ela se comportavam os portugueses. Embora típica, a situação também era dramática: uma mulher rica que «tinha feito muitas caridades aos pobres», mas que «por razão de sua pobreza» fora «esquecida», não sendo assistida quando mais desamparada. Além do mais, tendo ocorrido na primeira década do século XVII, esta descrição denuncia a continuação de uma prática que fora já registada e proibida pelo arcebispo de Goa, como o testemunha o registo da visita pastoral de 1596. Aí se advertia o vigário, a quem se aconselhava a que tivesse

«grande vigia em que os enfermos capazes recebam o Santíssimo Sacramento em suas enfermidades, sem esperar a ver ainda perigo de morte nellas; pera o que mandamos que haja na Igreja hum Palanquim pera os trazerem a ella com seo travesseiro pera virem encostados os emfermos de modo que se lhe não dee mao trato, e com sua Tenda pera o Sol ou pera quando chover; a qual estará sempre na sacristia ou em outro lugar que parecer preste nem sirvade outra couza senão deste ministerio; o qual se fará dentro em hum mez, da fabrica da Igreja, e não tendo os pobres quem os traga o Pe.Vigario lhe busque os bois da fabrica da Igreja não havendo quem os queira trazer por amor de Deos»¹⁴¹,

exortando-o a «sem pera isso levar algum presente». Passados alguns anos, o que fora previsto para ter andamento a partir do mês seguinte a tal visita ou não fora ainda concretizado, ou fora já esquecido. Ocorrência igualmente frequente num lugar em que não só os conflitos jurisdicionais eram muitos como a «soltura» dos homens era ainda maior. O controlo das práticas do oficialato (régio e religioso) não era fácil, e desde o início da presença portuguesa naqueles lugares, eram muitos os que responsabilizavam os clérigos pelo mal-estar da cristandade.

Não se sabe, também, por que é que tal mulher se encontrava só e desamparada numa altura em que na cidade de Goa existiam várias instituições de «assistência» vocacionadas para mulheres. Nesse período terminara já a construção do recolhimento

¹⁴⁰ Trindade, 1962, I, p. 153. Embora o frade não nos ofereça uma data para a ocorrência deste episódio, sabemos por outras fontes que S. Matias teria sido guardião do convento de S. Francisco no ano de 1609, o que permite-nos pensar que, a ter ocorrido este caso, tê-lo-á sido por esta altura.

¹⁴¹ BNL, Cod. 176, & 4, fl. 118v.

de Nossa Senhora da Serra, e existia o convento de Santa Mónica¹⁴², cuja primeira pedra fora lançada em 1606, albergando, pouco depois, vinte freiras e outras tantas viúvas¹⁴³. E embora o recolhimento de Nossa Senhora da Serra privilegiasse órfãs de famílias com dignidade, recebia temporariamente mulheres de portugueses que partiam nas frotas do vice-rei e o convento de Santa Mónica dirigia-se a todas aquelas mulheres que quisessem recolher-se. Enfim, instituições que constituíam - juntamente com o recolhimento da Madalena - três faces do enquadramento da escassa população feminina de origem portuguesa, e cristã da terra, de modo a evitar os «grandes dezastres que cada dia acontecessem»¹⁴⁴. Nesses mesmos anos, legislação da coroa e do governo vice-reinal providenciavam, também, pelo bem-estar destas donas. É o caso, por exemplo, de uma «Carta da Sua Magestade ao VisoRey Conde Almirante sobre o acrescentamento do dote á prelasia de Goa; e mercês de tenças a Donas viúvas, e a Nuno de Mendonça», de 1597, a qual constitui uma resposta a petições de viúvas cujos maridos tinham servido o rei¹⁴⁵. Através dessa carta, seriam contempladas quinze mulheres portuguesas. Do mesmo tipo e do mesmo ano é a «Carta do secretario Diogo Velho ao VisoRey Conde Almirante sobre as mercês, que Sua Magestade faz, a certas Donas de merecimento»¹⁴⁶. Outros documentos, ainda, referem o cuidado que a coroa tinha em relação às viúvas portuguesas¹⁴⁷ - principalmente a partir do domínio filipino - e, nomeadamente, à prontidão com que deviam ser pagas as suas tenças: numa «Carta Régia a Jerónimo de Azevedo» de 14 de Janeiro de 1615, assinada pelo duque de Vilhermosa, insta-se ao pagamento pontual das tenças de órfãs e viúvas daqueles lugares «e porque de ellas lhes faltarem podem resultar muitos inconvenientes contra o serviço de Deos e em damno de suas

¹⁴² Para mais detalhes sobre estas instituições, cf. Bethencourt, 1994, pp. 631-652; Lopes, 1994, pp. 653 e ss.. Sá, 1997; Coates, 1998, pp. 236-270. O convento de Santa Mónica, acarinhado por frei Aleixo de Meneses - em oposição aos franciscanos que pretendiam, eles próprios, um convento de clarissas, e à coroa, que se opunha à criação de conventos, na Índia -, tinha, ele próprio, incorrido em grande pobreza após a sua morte (DRI, V, pp. 164-170). Em 1604, o arcebispo Menezes referia-se ao estado das viúvas em pelo menos dois pontos da sua visita pastoral: determina que as viúvas se casem depois de um ano de viuvez, de modo a evitar caírem em vida desonesta, e que vão à igreja pelo menos 2 meses depois de os maridos morrerem (BNL, Cod. 176, fls. 119-121).

¹⁴³ Todavia, as viúvas que eram albergadas no convento de Santa Mónica eram, quase sempre, viúvas ricas.

¹⁴⁴ Costa, 1950, p. 215.

¹⁴⁵ APO, F 5, III, pp 1489-1492; outros exemplos de petições de e mercês a viúvas podem encontrar-se em AHU, Índia, Cx. I, n.ºs 37, 38, 96, 104.

¹⁴⁶ APO, F 5, III, pp. 1493-1494.

¹⁴⁷ Em 1608, o monarca responde favoravelmente a um pedido das viúvas para que fossem despachadas com suas tenças, mesmo não havendo confirmação régia (o que não conseguiam obter, de acordo com as mesmas, devido a sua pobreza), durante o período de dois anos, depois do qual deviam apresentar a referida confirmação (DRI, I, pp. 169-173).

honras, que tão arriscadas estão, se não se acudir ao seu desamparo»¹⁴⁸. Os desastres e os inconvenientes em que a coroa estava a pensar era, sobretudo, o comportamento licencioso a que se davam muitas destas mulheres¹⁴⁹, e não era deste tipo o desastre que Paulo da Trindade registou. O caso aqui evocado constituía, ao invés, uma espécie de manifestação do fracasso da ordem da caridade, um desastre em relação ao qual os portugueses se deviam envergonhar¹⁵⁰, até por terem pecado gravemente contra a caridade, sendo que deviam saber que essa senhora «estava em extrema necessidade de comer, beber, vestir, ser visitado, agasalhado, resgatado, ou enterrado», e cito aqui Azpiculeta Navarro e o seu *Manual de Confessores*, no capítulo dedicado às obras de misericórdia¹⁵¹. E a mesma admonição se podia aplicar quando se pensava na pobreza dos soldados de Goa.

Para a própria sobrevivência da ordem imperial portuguesa - e dos equilíbrios sociais que ela propugnava - era fundamental que a população de origem portuguesa vivesse com assinalável bem-estar, corroborando exteriormente a sua dignidade (cristã, portuguesa) interior. Ao mesmo tempo, o cuidado com as donzelas, as mulheres e as viúvas portuguesas, que se estendia, também, às órfãs¹⁵², insere-se numa percepção mais geral do que era a ordem pública, a paz social, de qual era o lugar que as mulheres aí deviam ter¹⁵³, mas também a consciência de que a reprodução biológica,

148 DRI, III, pp. 203-204. Já numa carta de Março de 1597, o rei ordena ao vice-rei que se discuta a possibilidade de criar recolhimentos de «mulheres cassadas nas ausências de seus maridos» à maneira de Lisboa (APO, F 3, p. 726).

149 De acordo com uma informação veiculada por Timothy Coates, citando uma fonte coetânea, o arcebispo teria tido conhecimento, inclusive, de cinquenta e dois homicídios de mulheres adúlteras, por parte dos seus maridos (Coates, 1998, pp. 237-238).

150 Por exemplo, num alvará de 1612 (AHU, Índia, Cx 2, n.º 45), expõem-se algumas das situações que podiam levar as viúvas à pobreza: a morte do marido; o fim das rendas que estes recebiam por ofício; o endividamento destes, cuja satisfação passava para responsabilidade das mulheres; o exaurimento dos seus dotes e heranças. Uma petição de 1616 (AHU, Índia, Cx. 4, n.º 20), de Maria de Freitas, viúva de Lourenço do Carvalhal, é emblemática deste tipo de situação: esta portuguesa pede para que lhe seja confirmada mercê de 300 xerafins de tença por morte de seu marido - com quem casara por ser orfã enviada a Goa - estando muito pobre e cheia de dívidas (DRI, V, pp. 164-170).

151 Azpiculeta Navarro, 1560, p. 481.

152 Sobre a protecção dada pela coroa às órfãs portuguesas e «goesas» cristãs, cf., *maxime*, Coates, 1998, pp. 236-256.

153 É dessa mesma altura, por exemplo, o alvará sobre a jurisdição dos corregedores de Lisboa (1608), o qual surge em resposta ao facto de Lisboa ser uma cidade frequentada por muitas nações. Entre outras coisas, competiria ao julgador, «saber dos pobres do seu Bairro, que pedem esmola, e procederá cada um delles, assi os Corregedores da Corte e da Cidade, como os Juizes do Crime, contra os que pedirem sem licença, e em tudo o mais, que se contem em uma Provisão minha, feita em 9 de Janeiro de 1604, com a jurisdição e alçada que nellas se declara», e controlar a prostituição e os actos das mulheres viúvas ou solteiras (CCLE, I, Leis e Alvarás, pp. 90-91). Ou seja, o cuidado com as mulheres - tipicamente pós-tridentino, aliás - resultava de um contexto político mais geral. Cf., também, mas para uma análise mais discursiva, o tratado de frei Diogo de St'Anna, Resposta por parte do insigne mosteiro de freiras de Santa Mónica (ANTT, ML, n.ºs 87 e 2236).

social e cultural passava, em boa medida, por essas esferas. Nesse contexto, a coroa sentia-se responsável pelo destino daquelas que, por diversas razões, se encontravam economicamente vulneráveis¹⁵⁴, mas - e o exemplo assim o comprovava - nem sempre estas instituições chegavam a todos os lugares onde a pobreza se escondia.

Com o intuito de resolver o injusto esquecimento a que fora votada, Deus interviera na história dessa mulher portuguesa encaminhando um desconhecido até às portas do convento franciscano para que os frades, sem o saberem, pudessem retribuir as esmolas que aquela dona outrora lhes tinha feito. Esta dimensão relacional da actividade assistencial (cuja resolução final remetia, afinal, para a intervenção divina), a justiça inerente à prática da caridade surge bem expressa nas entrelinhas da narrativa. Mas a par desse discurso da caridade enquanto espaço de reposição da justiça, mas também de manifestação da *agapé* expressa na generosidade do ânimo franciscano (sem saberem dos favores que a defunta lhes tinha feito, mas apenas que esta «não tinha nada para lhes deixar»), outros aspectos do episódio são igualmente reveladores da ordem da caridade que operava na cidade de Goa no início de Seiscentos.

Para além dos frades franciscanos, encontravam-se naqueles lugares, avisados por outrém, alguns representantes da irmandade da Misericórdia, a qual competia pela exclusividade dos enterros¹⁵⁵. Porém, neste caso, a irmandade enviara somente a sua bandeira, um fidalgo e...um capelão. «Nem o seu vigário a viera encomendar», queixara-se D. João de Lima, o fidalgo honrado, provavelmente descontente da actuação da irmandade à qual pertencia, ao mesmo tempo que louvava a actuação da guardião de S. Francisco. É provável que frei Paulo da Trindade tenha aproveitado esta narrativa para criticar aquela que ao longo do século anterior se fora construindo como a instituição assistencial por excelência nas cidades do império e do reino, e, aparentemente, por vontade da própria coroa. Talvez Trindade quisesse realçar que no momento de acompanhar espontaneamente, desinteressadamente, uma defunta pobre,

¹⁵⁴ Ao mesmo tempo que a coroa procurava proteger as mulheres vulneráveis, tentava, por outras vias, proteger a sociedade das mulheres caídas em desgraça, ou evitar situações em que o «escândalo» pudesse acontecer. Por exemplo, uma carta de lei sobre as barregueiras, de 1593, informa sobre a tentativa de separação física destas e dos homens casados, e para que sejam nomeadas ruas próprias e «bayrros apartados em que elas vivão, e toda a mulher destas solteiras vivirão nelles e não em alguã outra parte» (APO, F 3, pp. 412-413). E uma carta régia do ano seguinte faz-nos saber que o rei era contrário à fundação de um mosteiro de religiosas, o qual diz ser de louvar mas de não se fazer, porque «em vez de se ordenar pera recolhimento das donzellas desse estado será por ventura ocasião do contrairo pela quallidade da terra e liberdade de que usão os soldados». (APO, F 3, pp. 419-435).

¹⁵⁵ Sá, 2001, caps. 1 e 2.

a irmandade apenas enviara três sujeitos (dos seiscentos membros que teria), enquanto que do convento de S. Francisco tinham sido enviados todos os seus frades. Naqueles mesmos anos em que argumentava ser seu o direito de acompanhar os defuntos com maior dignidade.

Mas se nas primeiras décadas do século XVII a ordem da caridade na cidade de Goa era constituída por um número grande de instituições que rivalizavam na quantidade de favores que a coroa lhes concedia e das práticas que eram de seu ofício, o mesmo não se pode dizer para os inícios da centúria anterior, nem para os espaços rurais de Goa, as cerca de 150 aldeias que constituem o espaço privilegiado por este estudo. Na realidade, algumas das tensões que se verificavam na cidade seiscentista resultavam, em parte, do modo como a ordem da caridade se foi constituindo no Estado da Índia, e das funções que, ao longo do tempo, ela foi assimilando.

Não o fosse já pelo confronto destas instituições com contextos institucionais e culturais que lhe eram estranhos, a transferência e recriação do quadro «assistencial» que operava no reino, no início de Quinhentos, para os territórios ultramarinos, caracterizar-se-ia pela sua especificidade. Para essa especificidade terão contribuído o facto de essa transferência se processar em simultâneo à própria reorganização que estava a ocorrer na metrópole¹⁵⁶, à incipiente «racionalização e secularização» que ela aparentemente encerrava¹⁵⁷, e à natureza do «primeiro império» asiático. Consentaneamente, quando do estabelecimento dos portugueses na «Índia», os dispositivos assistenciais implantados tinham como fim principal assistir as populações de origem portuguesa e, entre elas, os soldados.

De facto, a ordem da caridade complementava, nesse período, a acção militar, procurando remediar e resgatar aqueles que ofereciam os seus corpos na empresa da conquista. Nesse primeiro momento, as populações sob jurisdição directa ou indirecta da coroa de Portugal eram, na sua quase totalidade, não-cristãs, praticamente invisíveis (as suas doenças, a sua fome, a sua pobreza) aos olhos dos caridosos. Recorde-se que para S. Tomás de Aquino, um dos teólogos medievais que mais influenciou o pensamento posterior sobre a caridade, o critério de proximidade - aquele, a partir do qual se definia a hierarquia daqueles que a mereciam - resultava de um cálculo preciso entre a vizinhança do potencial objecto relativamente a Deus

¹⁵⁶ Sá, 1998, p. 3.

¹⁵⁷ Abreu, 1998, pp. 140-141.

(tanto maior quanto maior fosse a piedade demonstrada pelo sujeito em causa) e a união do objecto em relação ao agente da caridade (resultante da filiação familiar, da identidade local, regional, da pertença ao mesmo reino, enfim, de um conjunto de proximidades que se desdobravam noutras tantas obrigações e comportamentos)¹⁵⁸. Um raciocínio simples que, depois de transformado em tópico pela reflexão e pela experiência, ressurgiria não só em tratados teológicos mas também em caminhos do senso comum e teria consequências altamente estruturantes nas trocas «assistenciais» estabelecidas em situações sociais concretas. A partir deste cálculo, os soldados portugueses eram certamente os mais merecedores de prestações caritativas. Não só punham em perigo a sua vida pela expansão do império cristão, satisfazendo os pedidos que o pontífice fizera ao conceder a Bula da Cruzada (o que os tornava vizinhos de Deus), como eram da nação portuguesa, e cristãos, o que os aproximava dos agentes caritativos. Também eles portugueses e cristãos. Ou seja, num primeiro momento, tanto do ponto de vista discursivo, quanto do ponto de vista prático (a necessidade de recuperar as forças militares que sustentavam a empresa imperial) os soldados portugueses emergiram como os objectos preferenciais da ordem caritativa e essa preocupação com a soldadesca evidencia-se quer na correspondência trocada entre a corte e os oficiais na Índia, quer nos primeiros dispositivos assistenciais constituídos no império¹⁵⁹.

É nesse contexto que surgem as primeiras instituições de caridade, ainda antes do Estado da Índia. Mas ainda assim nem sempre estas primeiras estruturas foram suficientes para a quantidade de feridos e moribundos que deviam sarar¹⁶⁰. Em todo o caso, os hospitais de Cochim (um junto à fortaleza, um outro mais afastado e designado hospital dos pobres), Coullão e Cranganor cumpriam as funções acima enunciadas: preservar a saúde das tripulações portuguesas, parte delas consumidas pela morte nas viagens, outra parte dilacerada nas guerras. Do mesmo modo, logo

¹⁵⁸ Aquino, II^a, II^a, q. 26, a. 7.

¹⁵⁹ Sá, 1997, pp. 74-80. Esta centralidade tivera correspondência, aliás, na fundação da Ordem da Trindade, no século XII, ainda associada à prática da cruzada medieval, à qual cabia resgatar os cativos cristãos em terras «muçulmanas» e conceder-lhes assistência material e espiritual em terras de cativo. Não cabe aqui fazer o historial dos trinitários, até porque após a política de Afonso V a sua posição de relevo fora seriamente ameaçada; nessa altura, a coroa portuguesa começara a assumir a maior parte das funções que anteriormente lhe tinham sido delegadas, tendo destinado alguns oficiais para angariarem recursos tendo em vista a obtenção dos referidos resgates. A par disso, a coroa providenciaria o estabelecimento de hospitais onde os resgatados, caso estivessem feridos, podiam ser tratados, bem como todos os soldados necessitados de assistência (não só a guerra, mas as próprias viagens eram motivo de doenças graves ou pequenas maleitas).

¹⁶⁰ Sobre estas primeiras estruturas, todas elas na costa do Malabar, junto às primeiras fortalezas portuguesas veja-se Correia, 1997, pp. 181-189.

após a conquista de Goa, a cidade receberia um hospital, para o qual seriam disponibilizados vários meios nos anos seguintes¹⁶¹. Inicialmente entregue a franciscanos, o Hospital Real passaria a ser sucessivamente administrado pela Misericórdia (a partir de 1542) e depois, intercaladamente, por esta e pelos jesuítas¹⁶². A par destes hospitais que se multiplicaram para dar conta da quantidade de doentes portugueses (e, por vezes, ao seu lado), surgiram as primeiras confrarias, as quais também providenciaram determinados serviços assistenciais aos seus membros, nomeadamente o acompanhamento nos enterros¹⁶³.

Ao ritmo das primeiras conversões, a atenção caritativa da coroa começaria a orientar-se, também, para as populações locais, e a própria presença franciscana favoreceria essa rotação. Os cristãos pobres a quem o vigário de Cochim, frei Francisco Rocha, distribuía esmola, já em 1509, eram provavelmente os primeiros convertidos daquela localidade¹⁶⁴. Em 1515, o vigário de Cananor, Alonso Velho, referir-se-ia à existência de 344 cristãos em torno àquela fortaleza e é aí que, alguns anos mais tarde, um outro vigário, Afonso Fernandes do Alvito é referido por fazer esmola de arroz aos Domingos e pedir mais arroz preto para dar aos pobres¹⁶⁵. Três anos depois seria a vez de o já lembrado frei António do Louro, guardião franciscano, requerer esmola para fazer o mesmo, dizendo-se convencido de que dessa maneira os indianos se converteriam¹⁶⁶. E que antes de 1519 já se fazia esmola aos «christãos novos da terra»

¹⁶¹ Data de 1511, uma das primeiras notícias sobre a existência de um hospital em Goa, e de 1520, uma outra, no «Regimento que o Secretario deu ao comprador do Hospital de Goa», onde se ordenava as contas (rendimentos e despesas) do hospital, de forma a garantir que todos os dias eram compradas as coisas necessárias à manutenção dos doentes (Xavier, 1993, p. 74; APO, F 5, I, pp. 53-54). Em 1524, refere-se, inclusive, a existência de vários hospitais, e aconselha-se o feitor de Goa a atender à sua provisão (APO, F 5, I, pp. 65-72); e, provavelmente em 1525, no «Regimento da casa dos mantimentos dado pelo Veador da fazenda Affonso Mexia», ordena-se que o pão do hospital seja feito do «milhor e mais escolhido» trigo que houvesse na casa dos mantimentos, considerando que cada doente comia 4 pães por dia (APO, F 5, I, pp. 65-72).

¹⁶² Lach, 1968, I, p. 234. Em 1591, o Vice-Rei Mathias de Albuquerque emana uma provisão sobre o hospital real, através da qual entrega, mais uma vez, a administração do hospital real aos padres da Companhia por os irmãos da Misericórdia estarem «tão ocupados no cumprimento das outras obras pias de sua obrigação, não poderem cumprir com esta como elles desejão». Nesse mesmo documento estabelece para o mantimento do hospital a renda de 11630 pardaús sobre o sabão e anfião, «o que me pareceo que podia bastar pera as despesas do dito ospital», determina como é que se hão de entregar estas rendas (APO, F 3, pp. 333-335). Em 1595, Alessandro Valignano escrevia um texto apoiando a decisão da Companhia de Jesus de recusar a administração do dito hospital, apesar da insistência da coroa nesses sentido (Ribeiro, 1826, v, p. 9). Segundo o jesuíta, além de todas as desvantagens que advinham da administração do hospital, acrescia o facto de ela tornar os jesuítas odiosos aos olhos dos irmãos da Misericórdia (ARSI, Goana 22, fls. 159-161).

¹⁶³ DHMPPO, I, p. 67. Sabe-se que Em 1509, existiria uma confraria das Chagas em Cananor, da qual Sebastião Leite era mordomo.

¹⁶⁴ DHMPPO, I, p. 70.

¹⁶⁵ DHMPPO, I, pp. 371-373.

¹⁶⁶ BPE, CIX/2-3, M. 3, n. 13, 8 pp.

de Goa regista-se no alvará do rei D. Manuel, pelo qual se fica a saber, também, que desde esta altura existia uma Misericórdia naquela cidade. Neste alvará, o rei ordena que a referida esmola seja

«entregue ao Provedor e confrades da Misericórdia da dita cidade pera eles despenderem a dita esmola pelos ditos christãos novos da terra proves, e por suas mulheres e filhos, asi como virem que cada hum tem neceessidade, porque confiamos deles que o fação bem, e como compre a serviço de Deos e noso»¹⁶⁷.

Enfim, a associação do qualificativo «pobre» ao «christão da terra» seria frequentemente repetida nesta correspondência, revelando que as primeiras conversões se tinham feito entre as populações mais desfavorecidas, e que para subsistirem condignamente estas precisavam de apoio pecuniário. Mais, nesse momento foi a Misericórdia a irmandade escolhida, pelo menos na cidade de Goa, para proceder à distribuição dessa esmola em função da «neceessidade» de «cada hum».

Seria a consciencialização, por parte da coroa, de que estas populações se podiam transformar em virtuais soldados (em futuros pilares do próprio império), combinada com o processo de inclusão das obras de misericórdia no seio das obrigações do príncipe, e com a assunção da conversão como sua obrigação central a potenciar as experiências «assistenciais» singulares que se desenvolveram nos próprios espaços imperiais. Para alguns autores, a dotação privilegiada da Misericórdia, e o processo de «encabeçamento» da caridade que lhe esteve associado, atestaria esta nova atitude do poder régio, e seria a Misericórdia a materializá-la nos territórios ultramarinos¹⁶⁸. A meu ver, a centralidade imperial que, desde Charles Boxer, a maioria dos autores atribui às Misericórdias ultramarinas, verifica-se, sobretudo, no mundo urbano¹⁶⁹.

¹⁶⁷ APO, F 5, I, p. 41.

¹⁶⁸ Cf. Sá, 1996, 1997, 1998, pp. 35 e ss.. Esta autora sublinha, porém, a diversidade da presença territorial da Misericórdia (concentrando, em alguns núcleos urbanos, a maioria das actividades assistenciais, tendo uma presença mais escassa, noutros) e os usos que a coroa podia fazer dessa presença, dando a entender que o capital da Misericórdia resulta, em grande parte, da sua capacidade de pressão sobre a coroa e da capacidade de negociação política rapidamente desenvolvida pelos seus actores (cf., também, Abreu, 1996, p. 146).

¹⁶⁹ Boxer, 1965, *maxime*. Não deixa de ser verdade que as misericórdias tendiam a ser, cada vez mais, preeminentes na assistência. Esta situação era potenciada pela concessão sucessiva de privilégios por parte da coroa (acesso preferencial à carne; 4/5 dos panos falsos achados na cidade; esmolas régias, dízimos sobre certos produtos; procuradoria dos defuntos; dinheiro dos ausentes), estruturantes da sua identidade institucional e manifestando a intencionalidade política presente na sua criação (os quais proporcionavam vantagens económicas e sociais aos seus membros, principalmente a 'mesa' e os pedidos de esmolas, condições preferenciais no exercício da assistência e na angariação de fundos). Depois, a coroa não só apoiava a misericórdia com acções positivas como através da negação de actividades semelhantes a outras confrarias. Por fim, a Misericórdia

Porém, o império não se reduzia às cidades, e frequentemente a maioria dos súbditos do rei concentravam-se nas áreas rurais. E nos espaços rurais do império, a coroa apoiava-se nos poderes e instituições que tinham uma vocação mais acentuada para se estabelecerem nesses outros lugares, e essas instituições não eram nada menos do que as ordens religiosas com uma vocação apostólica. De acordo com este raciocínio seriam as ordens religiosas, então, as principais instituições de caridade, sobretudo se se tomar como medida de centralidade a quantidade de gente sobre quem as suas actividades caritativas incidiam.

Durante o reinado de D. João III, viria a ocorrer essa especialização «assistencial», a qual considerava diferenciadamente o soldado e o «christão da terra», a Misericórdia e as ordens missionárias, o espaço urbano e o espaço rural. À fragilidade crescente dos grupos que tinham a cargo a defesa militar do Estado da Índia (e, por conseguinte, a sua conservação política), corresponderia o investimento nas populações que desejavam converter-se e estas, repita-se, residiam não nas cidades, onde a Misericórdia adquiria maior centralidade, mas sim nas aldeias. Assim se compreende que a trilogia coroa-igreja-misericórdia tenha tido uma história diferente nos territórios ultramarinos, onde a aliança coroa-misericórdia é manifestamente insuficiente para explicar as experiências assistenciais que aí ocorreram.

No Estado da Índia, e sobretudo em Goa, a apropriação das funções caritativas por parte dos sujeitos a quem fora entregue a conversão tornou-se cada vez mais evidente a partir do momento em que o padre Miguel Vaz foi nomeado vigário-geral daqueles lugares e é expressa na primeira carta que este clérigo envia ao rei de Portugal. Nessa já conhecida carta, Vaz requeria que os «christãos da terra» «sejam encomendados a hum bom homem, que seja asy como pay destes christãos e que tenha deles special cuydado», e em 1537, esse ofício era já ocupado pelo vereador do Senado da Câmara de Goa, Rui Barbudo¹⁷⁰. A destruição dos templos de Tiswadi e ilhas de Dívar e Chorão, em 1540, a fundação da confraria e do seminário da Santa Fé, no ano seguinte, por Miguel Vaz e Diogo Borba, e de um hospital para os pobres cristãos, a seu lado, para o qual Martim Affonso de Sousa estabelecera uma esmola de 300

apresentava um modelo facilmente exportável e adaptável a outras situações culturais; um óptimo aliado para o poder expansionista. Tal protecção levaria a misericórdia a desejar o monopólio assistencial (por exemplo, uma ânuia de 1616 comenta que os membros da misericórdia se arrogam o exclusivo de socorrer os pobres). Veja-se Sá, 1996, pp. 46 e ss.

¹⁷⁰ Acórdãos do Senado da Câmara, HAG, n.º 7737, fls. 72-74.

pardaus faziam parte, como se disse, do mesmo propósito¹⁷¹. E o mesmo se poderia dizer da progressiva implantação de estruturas eclesiásticas nas aldeias de Goa.

Acompanharia essa implantação um conjunto de estratégias que visavam a dignificação desses cristãos «mesquinhos», os quais «at agora tão oprimidos e anihilados (...) que nem erão vistos nem conhecidos, antes sem duvida o nome e memoria delles mui apagada», vinham a «ter nome e serem homrrados e conhecidos» graças a religiosos tão envolvidos quanto o padre Luís Fróis, autor destas palavras, parecia ser¹⁷². Não fora pobre aquele brãmene de Pomburpa que, tendo-se convertido, e segundo as palavras que Paulo da Trindade coloca na sua boca, «tanto chamei por Jesus, que me acudiu, e me deu de comer para mim e os meus filhos»?¹⁷³ Não era para darem de comer aos famintos que numa aldeia de Tiswadi, os jesuítas tinham estimulado a instituição de um fundo permanente de apoio aos mais pobres, em tempo de escassez de alimentos? Ou que, noutras aldeias, tinham instituído celeiros nos quais acumulavam grão que emprestavam aos aldeões pobres que tinham já consumido as suas reservas? Que os religiosos se colocavam do lado dos moradores das aldeias mais desamparados, contra aqueles que os oprimiam - mesmo que por detrás destas alianças estivessem motivos que, por vezes, nada tinham de caridade e misericórdia?

*
* *

Essa proximidade entre o religioso e o pobre combinada com a ideia de que a dignidade cristã era incompatível com um determinado grau de mesquizez económica e social, e de que o bem-estar dos cristãos era, de certo modo, o sinal da complacência divina, sustentaria as práticas de misericórdia dos eclesiásticos. Mas apesar do reconhecimento inicial da pobreza da maioria das populações de Goa datar dos primórdios da presença portuguesa e de ser claramente referida na carta de 1533, a verdade é que dez anos volvidos a situação não se tinha alterado. Em 1546, Miguel Vaz insiste com o monarca, propondo um conjunto de medidas de protecção aos «christãos da terra»: desde evitar que estes servissem nas armadas, do que resultava

¹⁷¹ D'Costa, 1965, p. 140; sobre este hospital, veja-se, sobretudo, Figueiredo, 1968.

¹⁷² DI, III, pp. 719-720.

¹⁷³ Trindade, 1962, I, p. 305.

uma grande pobreza para as suas famílias, até não lhes requerer trabalho gratuito por razões idênticas. Sugere Vaz, ainda, que os que se convertessem não só fossem dispensados das armadas como ainda do pagamento de dízimos, pelo menos durante o período imediatamente após a conversão. Dada a sua grande pobreza¹⁷⁴. No ano seguinte, em 1547, o padre Lancilloto reconheceria que muitas conversões tinham como motor razões exclusivamente materiais, e três anos depois o mesmo missionário concordaria com a necessidade de evitar a imposição de dízimos aos «novamente convertidos» por estes serem muito pobres¹⁷⁵. Os comportamentos que decorriam dessa extrema pobreza, tais como a venda de crianças pelos próprios progenitores (que acontecia com uma certa frequência entre os «gentios»), ou a venda de si-mesmos, eram contra a lei natural, pelo que o rei de Portugal era moralmente obrigado a pô-lhes cobro. Revelando a ambivalência das mesmas, e de quem tinha de agir perante elas, os jesuítas questionavam-se se era lícito comprar estas pessoas para as tornar cristãs¹⁷⁶!

Para evitar a indigna pobreza dos «gentios» (contrária à lei natural) e dos «novamente convertidos» (contrária à dignidade cristã), a coroa procuraria responder com um verdadeiro pacote de medidas de protecção, através das quais se evitava a queda em pobreza daqueles que se convertiam e que perdiam, dessa forma, o apoio das suas famílias que tinham recusado a conversão¹⁷⁷. No mesmo sentido surge, em 1559, a «Lei sobre o modo que hão de ter na herança da fazenda de seus pais e avós os filhos, netos, e parentes, que são feitos, ou se fizerem christãos»¹⁷⁸, bem como uma provisão pela qual o monarca ordenava que se isentassem de pagar dízimos, por dez anos, aqueles que se converteressem (repetida em 1570, em 1581, e ainda no século seguinte)¹⁷⁹. Outra forma encontrada pela coroa para assistir economicamente os que se faziam cristãos foi a concessão de propriedades confiscadas aos brâmanes que tinham sido expulsos. Na provisão de 1575 que decretava tal atribuição, invocava-se o estado de pobreza dos cristãos, e a necessidade em dar-lhes esmolas, vestes, e outra ajuda¹⁸⁰. E os mesmos objectivos - bem como a ideia tomista de que os *gentiles* não

174 DI, I, pp. 63-89.

175 D'Costa, 1965, p. 133.

176 DI, II, pp. 123-131.

177 APO, F 5, III, pp. 1572-1574.

178 APO, F 5, I, pp. 392-394.

179 APO, F 5, I, p. 473, p. 733, III, pp. 976-977.

180 APO, F 5, II, pp. 903-903. Desta forma, evitava-se o estado de pobreza dos cristãos, ao mesmo tempo que se estimulava - ou mesmo, se provocava - a pobreza dos que o não eram.

deviam ter governo sobre os cristãos - parecem ter estruturado a carta pela qual se proibia aos não-cristãos de serem rendeiros. Nos anos seguintes foram inúmeras as ordens, provisões e alvarás que apontaram no mesmo sentido, embora algumas delas procurassem refrear outras dinâmicas «perjudiciaes» que as acompanhariam¹⁸¹. O enquadramento normativo seria complementado por uma rede institucional especificamente vocacionada para as populações convertidas. Algumas das suas instituições foram já referidas em capítulos anteriores, e a propósito das estratégias que se desenvolveram na cidade de Goa, de uma forma sistemática, a partir da década de 1540: o Pai dos Cristãos, a Confraria da Santa Fé e o colégio com o mesmo nome, outras confrarias e colégios, diversos hospitais.

De entre estas instituições, a do Pai dos Cristãos é certamente a mais singular¹⁸². Até à década de 1550 tem-se notícia de um só Pai dos Cristãos, o mesmo Rui Barbudo que ocupara o cargo pela primeira vez. Mas a partir dessa altura, há referências a vários oficiais, não sendo claro se havia um por província (e em cada ilha grande) ou se havia pais dos cristãos em cada paróquia, os quais deviam responder perante um Pai dos Cristãos responsável pela circunscrição maior. Um pouco à semelhança do tanadar ou de outros ofícios da administração. Infelizmente são escassos os documentos que atestem a regulamentação deste ofício antes de 1595 - quando Alessandro Valignano escreve um regimento para uso dos pais dos cristãos jesuítas. Antes disso, o título de 1576 é, provavelmente, o lugar em que a suas funções aparecem sintetizadas, pela primeira vez, de uma forma mais detalhada.

É neste parágrafo do Regimento de Diogo Velho, de 1576, e a propósito do ordenado que devia receber este oficial, que se encontra a primeira descrição institucional das funções que o Pai dos Cristãos devia desempenhar:

«terá cuidado de olhar muito bem por elles, a saber, como vivem e os fazer apartar da converçassão dos gentios, e assi de requerer e negociar por elles tudo o que lhes comprir pera bem de suas almas e vidas, e suas differenças, e os

181 DHMPPO, XII, p. 276. Em 1581 diz-se que o que se montar nas provisões' se reparta como esmola aos pobres cristãos da terra (HAG, Livro das Monções, n.º 39, fl. 378). Em 1584 revoga-se uma provisão anterior, de 1579, pela qual se impunha o imposto de coxi-varado. Diz que os povos de Bardez tinham reclamado, por serem pobres e leais vassallos (APO, F 5, III, pp. 1068-1071. Em 1598, aumenta-se para uma vida o período em que os novamente convertidos não tinham de pagar dízimos (APO, F 3, pp. 870-872)

182 D'Costa, 1965, p. 139.

encaminhar e favorecer de maneira que sintão elles que tem deffenção pera suas necessidades. e que não pereção a mingoa»¹⁸³.

«Olhar», saber «como vivem», «os fazer apartar», ou seja, disciplinar os «christãos da terra» para que estes se comportassem de acordo com o canône cristão. Mas também «requerer», «negocear», «encaminhar», «favorecer», o que, e em poucas palavras, se podia sintetizar sob o verbo «proteger». Quase que apetece remeter para o *Surveiller et punir* de Michel Foucault, embora este officio não navegasse, ainda, na onda estritamente conformadora das instituições que Foucault identifica. Ainda assim, a vontade conformadora está presente, e a racionalidade da instituição tenderia a aumentar nas décadas seguintes.

O texto das «Instruções pera o Padre que [tiver] cuidado de pay dos cristãos (...)» do padre Alessandro Valignano, testemunha-o. Torna-se evidente que a instituição já não se reduzia ao oficial denominado Pai dos Cristãos, mas sim a um conjunto de oficiais que permitiam o cumprimento de um grupo de funções: um irmão, um pai dos cristãos secular, um solicitador, e um língua «que possa ser pay dos cathecuminos, o qual se deve procurar que seja cazado pera que sua molher tenha cuidado das cathecuminas». Para Valignano, o Pai dos Cristãos devia concentrar-se na criação de condições que levassem à conversão, no momento do baptismo e no «emparo e remedio dos novamente convertidos». Ou seja, assistência espiritual e corporal combinavam-se mais uma vez. Quanto ao primeiro aspecto - a criação de condições que favorecessem a conversão - o Pai dos Cristãos devia trabalhar no sentido de evitar a persistência do culto «gentílico» (nas suas manifestações explícitas, mas também privadas), e informar-se, por outro lado, acerca do estado da orfandade, dos escravos dos não-cristãos, dos presos. Depois, seria sua função providenciar pelo bom funcionamento da casa dos catecúmenos e a celebração do baptismo. Por fim, cabia-lhe controlar a frequência dos sacramentos e da catequese, mas também pelo estado económico dos «christãos da terra», de modo a evitar que estes vivessem miseravelmnete¹⁸⁴.

¹⁸³ DHMPPO, XII, p. 363.

¹⁸⁴ Wicki, 1969, p. 22. Alessandro Valignano foi um dos teóricos da missionação na Ásia e um dos «inventores» daquilo que viria a ser conhecido como método adaptacionista. Depois da identificação dos traços estruturantes da cultura na qual o missionário se encontrava envolvido, este devia simular a melhor forma de comunicar com os seus interlocutores - sendo que comunicar englobava todas as formas de relacionamento. Por exemplo, nas suas considerações sobre a missionação no Japão, Valignano sublinhava a necessidade de o missionário aprender a cerimónia do chá, de marcar claramente as diferenças sociais, e de - note-se este pormenor - tratar com desprezo os pobres e os vagabundos. Não nos podemos deixar de interrogar como é que Valignano previa as visitas às prisões do Japão. (Prosperi, 1991, pp. 195-196).

Ampliando essa faculdade de governo dos «novamente convertidos», o Pai dos Cristãos agregaria funções judiciais (logo em meados do século XVI fora nomeado como juiz das querelas menores entre estes cristãos) e políticas¹⁸⁵. Através da «Memoria das Provisões sobre se não darem officios aos christãos da terra sem informação do Padre Pai dos christãos, e confirmação de Sua Magestade», de 1606 ou 1607, fica-se a saber que cabia a este oficial seleccionar os cristãos da terra capazes de exercerem officios na governança imperial. Não obstante, o facto de no tempo de Matias de Albuquerque haver «algumas pessoas graves e letrados» a requerer a existência de outras vias para que os «novamente convertidos» pudessem aceder a estes officios sugere a existência de tensões locais no que dizia respeito a esta importante questão. Por um lado, essa atribuição não era consensual; depois, podia haver descontentes com as «escolhas» efectuadas pelo Pai dos Cristãos; por fim, algumas solidariedades entre cristãos da terra e portugueses não se compadeciam com critérios nem sempre vantajosos. Apesar das pressões no sentido de que «se desse os taes officios por outras vias e meios», os vice-reis optariam por seguir as opiniões destes oficiais. Por seu turno, em 1630, ver-se-ia o conde Linhares a socorrer-se destes oficiais para controlar a invasão de pobres que a cidade de Goa estava a conhecer, concedendo-lhes o direito de passar certidões «aquelles que lhe parecer que são pobres, que não tem mais remedio que pedir»¹⁸⁶. Apesar desta última incumbência poder tresvazar, talvez, a natureza do officio, todas as outras nada mais eram do que extensões da atribuição essencial deste oficial.

Com frequência, aqueles que desempenhavam o officio terão cedido a outros interesses que não os da cristandade. Os seus próprios interesses, as necessidades e vontades dos seus amigos. Era esta, por exemplo, a percepção do Procurador da Coroa e da Fazenda a quem fora atribuída, em 1619, a repartição da aldeia de Sirula¹⁸⁷. Aí era o Pai dos Cristãos aquele que se acusava como sendo um dos principais responsáveis pela opressão daquelas populações. E se as acusações então feitas pelo Procurador não

¹⁸⁵ Em 1598, comissiona-lhes o poder «julgar verbalmente entre os Christãos dos ditos logares athe a quantia de concoente xerafins sem haver apellação nem agravo; e assy também conhecerá das injurias verbaes e pancadas como não chegarem a tirar sangue, sem também nelle poderem apellar» (APO, F 5, III, pp. 1083-1084).

¹⁸⁶ APO, F 6, pp. 1245-1247.

¹⁸⁷ «O Pay dos Christãos tambem destroe as terras por seu mando porque foi V. Mge. dar lhe de ordenado cem xerafins (ou cem pardaos?) E elle sô em bois de andar que tem gasta muito pardao cada dia, e em hum manchua hum pardao, que tambem tem isto afora os saguattes que faz ao Arc° Inquizidores e desembargadores, e jantares sumptuosos aos Vice-reys que andao ao Bardes (ao conde Vrey não) e tem dous mil pardaos para emprestar ao Arc° como emprestou (...), e he frade menor de São Francisco e isto sahe das terras se lhe dará opressão, ou não bem se deixa ver» (AHU, India, Cx. 6, n° 19).

fossem repetidas, acaloradamente, treze anos mais tarde, poderiam ser descartadas como produto de uma inimizade pessoal. Todavia, o consenso de testemunhos dados na Visita à Inquisição de Goa - onde Simão fora comissário -, em 1632, contra este franciscano, parece conferir bastante fundamento à avaliação do oficial da coroa.

Esse «homem de muito ma vida e he publica que tem muitos filhos em Bardes onde fou pay dos christãos»¹⁸⁸, acusado de ter o crucifixo entre as precintas do catre¹⁸⁹ e de desempenhar o ofício de comissário da Inquisição, em terras de Bardez, por ter «amizade mystica» com o Inquisidor¹⁹⁰ a quem mandava muitos presentes (fruta, cabritos, e coisas semelhantes), «quais mimos e fruitas Entende Elle testemunha que os davão ao dito frade pessoas que tinham ou avião tido, ou Esperavão ter negocio na mesa desta Inquisição»¹⁹¹ desempenhava o ofício de Pai dos Cristãos, comprovando, mais uma vez, que estas instituições eram também aquilo que os seus agentes desejavam que elas fossem: era a ele que estava entregue a importante missão de velar pelo bem-estar das cristandades de Bardez, de seleccionar os «novamente convertidos» que, na sua opinião, mereciam officios na ordem imperial portuguesa e, inclusive, decidir desavenças entre estes. Um século passado, e o que era feito do Pai dos Cristãos imaginado por Miguel Vaz?

Ou o que era feito da confraria da Santa Fé, fundada com intentos semelhantes? Criada em 1541, com o objectivo de mover os indianos à conversão, a confraria contemplava no compromisso problemas de índole assistencial. A par do estímulo à conversão, os seus mordomos («dous portuguezes dos mais graves e dous naturaes dos mais homrrados») deviam sustentar aqueles parentes que se convertiam, favorecer os cristãos nas suas demandas judiciais, ajudar os doentes no espiritual e no temporal, acompanhar os defuntos, cuidar dos órfãos e dos desamparados¹⁹². A própria Casa de Catecúmenos - disseminada, depois, pelos restantes territórios do Estado da Índia - era uma instituição para-assistencial, pois procurava prevenir a queda em pobreza

188 ANTT, Conselho Geral do Santo Officio, n° 184, fl. 35 v.

189 ANTT, Conselho Geral do Santo Officio, n° 184, fl. 78.

190 De acordo com frei Diogo de Sant'Anna, «o dito Inquisidor lhe dava as ditas comissões por grande amizade que com elle tinha, e algumas vezes hia as terras de Bardez, e nellas se detinha por espaço de tres ou quatro dias em as quais pousava, e entende que era hospedado pello dito frade em sua casa» (ANTT, Conselho Geral do Santo Officio, n° 184, fl. 21 v)

191 ANTT, Conselho Geral do Santo Officio, n° 184, fls. 14, 24v-25.

192 DI, I, pp. 775-790.

daqueles que se queriam converter¹⁹³. À sua frente ficava um hospital para indianos pobres «que por esta via se faziam cristãos», edificado por Cosme Anes por ordem do rei, ficando imediatamente a cargo da Companhia de Jesus¹⁹⁴. De início, receberia cerca de sete ou oito pessoas, sendo «muyto limpo com seus catres, e xumaços e colchões»¹⁹⁵, aumentando este número, entre 1552 e 1556, para entre 20 a 40 pacientes. As mulheres eram tratadas numa zona separada e em casos de cirurgia eram enviadas para o hospital da Misericórdia. Pedro Afonso, que em 1556 está à frente do hospital, salienta a humildade e a caridade necessárias para limpar os doentes e prover as suas necessidades. Até porque muitos destes tinham já tentado toda a espécie de medicinas locais, esperando agora encontrar no hospital alguma paz. Chegavam com tumores, chagas por todo o corpo, feridas profundas, e as doenças mais estranhas sobre as quais a medicina cristã também nada sabia. Acabavam, porém, por se converter, eles e as suas famílias, depois de terem sido instruídos nos rudimentos da fé. Fora dessa maneira que 70 «gentios» se tinham sido tornados cristãos, em 1563¹⁹⁶. «Conversão» a que não seria alheia, evidentemente, a proximidade física dos catecúmenos. Desde 1552, estes eram alojados no colégio de S. Paulo, o Velho, durante cerca de 3 meses, os homens na área das crianças. Já as mulheres residiam na área do hospital que era vocacionada para as mulheres indianas, onde recebiam comida e roupas «ocidentais», e eram instruídas na fé cristã¹⁹⁷. A ambivalência de funções desenvolvidas por ambas as instituições - que até se confundiam no espaço - manifestava-se no facto de muitos indianos já convertidos regressarem aos catecúmenos de modo a poderem usufruir, novamente, da sua assistência¹⁹⁸. Também o hospital de Todos os Santos, supostamente fundado pela Misericórdia, em 1547, onde eram recebidos os pobres mestiços e os cristãos da terra, bem como os portadores de doenças incuráveis¹⁹⁹, obedecia a propósitos idênticos. Em

193 Em todo o caso, essa dignificação do «convertido» entranhava a distinção, marcada, por exemplo, no espaço que os «cristãos da terra» ocupavam nos edificios construídos para que aí fossem instruídos (a casa dos catecúmenos, o colégio da Santa Fé). Aquando a sua edificação, decidira-se apressar algumas partes «por serem casas terreas, accomodadas a pobres e a gente da terra» (Gonçalves, 1951, I, pp. 125-126).

194 Este hospital recebia a esmola de 300 pardaos dada por Martim Affonso de Sousa (D'Costa, 1965, p. 140)

195 Rocha, 1973, pp. 80-81.

196 D'Costa, 1965, pp. 141-142.

197 D'Costa, 1965, p. 136.

198 DI, II, p. 468; DI, VI, p. 284, cit. in Moraes, 1964, II, 1964, p. 396. Para além disso, e de acordo com os missionários da Companhia, cerca de 300 crianças pobres frequentavam as aulas do colégio de São Paulo, tendo o número atingido os 700, cerca de 1664.

199 Como Isabel Sá tem demonstrado, a questão da incurabilidade de certas doenças é da maior relevância na tipicidade da hospitalidade na época moderna (Sá, 1996, p. 87): na verdade, muitos hospitais recusavam doentes

conformidade com o alvará de 1585, também receberia os portugueses neste estado, reorganizando-se a partir de 1610, ou seja, passando a distribuir os doentes segundo a sua qualidade social. Sabe-se que sem confissão prévia, nenhum doente entrava, o que excluía, à partida, os pobres hindús que recusassem a conversão²⁰⁰.

Como não é difícil de prever, o complexo confraria-colégio-hospital seria de grande importância para os destinos assistenciais dos «novamente convertidos» da cidade de Goa, associando irreversivelmente - no que respeitava os comportamentos caritativos dos portugueses em relação aos indianos - conversão, religião e caridade. Não surpreende, pois, que poucas décadas depois desta associação se ter produzido na cidade de Goa, complexos semelhantes se tenham estabelecido nas províncias vizinhas de Salcete e de Bardez: os colégios dos Reis Magos e do Espírito Santo.

Como já foi referido, o hospital dos pobres que os jesuítas administravam na cidade foi transferido, em 1578, para junto da igreja e do colégio do Espírito Santo, em Margão. Segundo o cronista do *Oriente Conquistado*..., essa transferência devera-se à necessidade de proporcionar caridade às populações dizimadas pela (in)justiça de alguns oficiais da coroa, a qual punha em causa a preservação da própria cristandade²⁰¹. Apesar de ser inicialmente orientado para os cristãos pobres, este hospital foi admitindo, com o passar do tempo, pobres não-cristãos, a quem, durante a convalescença ou antes da morte, se procurava converter. E, na verdade, quem entrava no hospital raramente o abandonava sem antes ter passado pelo catecumenato e (pelo menos, nominalmente) se ter convertido, trazendo consigo, muitas vezes, a respectiva família²⁰².

Do mesmo modo, uma rede hospitalar acompanharia a implantação franciscana em Bardez, consentânea com o tópico segundo o qual os franciscanos tinham uma vocação hospitalar. O tom assertivo do enunciado de Frei Paulo da Trindade nada mais faz do que reiterar o que na época se pretendia como «voz commua»:

incuráveis, e a sua associação, neste caso, aos pobres indianos e mestiços parece sugerir que o estatuto deste tipo de doentes era muito baixo.

200 É também conhecido o facto de os portugueses aí colocarem os seus escravos doentes, o que contrariava os objectivos fundadores do mesmo, claramente orientados para os cristãos desfavorecidos.

201 Figueiredo, 1968, p. 136; Teles, s.d., p. 136. Antes, o hospital passara para o edifício que se tornou a casa professa do Bom Jesus e, mais tarde, para o colégio de São Paulo o Novo.

202 D'Costa, 1965, pp. 140-143.

«este foi sempre o alvo a que tiraram os Frades Menores, encarregando-se nas terras onde de novo chegam, dos hospitais públicos que nelas há (...) Porque esse é o lugar em que, melhor que outro algum, se podem exercitar estas duas singulares virtudes de humildade e caridade: a humildade, ocupando-se nos officios mais baixos dos enfermos, e a caridade na cura de suas doenças e provimento de suas necessidades»²⁰³

Alguns hospitais administrados por franciscanos seriam criados por doações testamentárias de particulares. Há notícia de um hospital de N^a Sr^a da Saúde, situado em Valverde, fundado por Baltasar de Sá, no terceiro quartel do século XVI, e entregue aos menores²⁰⁴, sendo vários os testemunhos que referem um hospital em Monte Guirim, significativamente conhecido como o hospital dos desamparados, o qual seria posteriormente transferido para junto da igreja, colégio e seminário dos Reis Magos. Mas eram igualmente frequentes as situações em que os pobres não ocupavam o primeiro lugar na economia das dádivas, ou eram nelas substituídas. Por exemplo, em 1604, Luísa da Madre de Deus e a sua mãe, portuguesas fundariam a igreja de N^a Sr^a da Madre de Deus em Pomburpá, e juntamente a esta, um hospital para pobres. Todavia, este hospital seria dissolvido em 1628, quando do falecimento da doadora. Em sua vez seria estabelecido um colégio de meninos e um catecumenato, sustentados com 1/4 das rendas de um palmar que pertencia à testadora. Somente na ausência de tais meninos é que estas rendas reverteriam a favor dos pobres²⁰⁵.

Enfim, se se acrescentarem a estas instituições as confrarias vocacionadas para os «novamente convertidos», assim como a instituição do ofício do Pai dos Cristãos e do Juiz conservador dos Cristãos, alcançar-se-á uma imagem mais rigorosa daquilo que terá sido o «mundo assistencial» em Goa.

Sobre as confrarias, o estudo de Leopoldo Rocha continua a ser incontornável, bem como a sua tese de que as confrarias foram um elemento essencial na cristianização de

²⁰³ Trindade, 1962, I, p. 81

²⁰⁴ Contudo, Meersman discorda desta data de fundação por não encontrar em documentos posteriores a referência a esta instituição (Meersman, 1971, pp. 138-140).

²⁰⁵ O colégio de meninos nunca chegou a existir, e quando a comunidade de franciscanos residente em Pomburpá pediu ao vice-rei uma esmola para reparar a igreja local, este decidiu que tal esmola seria retirada da quota do colégio não utilizada, acabando por ratificar, contudo, o contrário - de que a comunidade devia prover os fundos para o reparo da igreja (Shastri, 1989, p. 131). Já D. Ana de Azevedo, fundadora da Igreja de N^a Sr^a da Penha de França - a qual deixaria, por testamento, todos os seus bens aos franciscanos reitores daquele lugar -, pede que o seu funeral seja acompanhado por membros da dita ordem, mas também por pobres da freguesia, com tochas acesas (como que alumando o caminho da eternidade?), a cada um dos quais deixava um vintém de esmola (Costa, 1926, p. 19, p. 25)

Goa pela sua capacidade de enquadramento das identidades recém-adquiridas pelos «novamente convertidos»²⁰⁶. É consonante com esta tese a ideia de que todas as igrejas paroquiais tinham adscritas uma ou mais confrarias e que muitas destas acumulavam funções devocionais e assistenciais. Seria esse o caso da confraria de Nossa Senhora da Esperança, da cidade de Goa, formada por cristãos da terra, a qual desempenhara um papel importante durante o incêndio da Casa da Pólvora da mesma cidade, em 1621. Aparentemente, e embora tivessem ocorrido religiosos de todas as ordens para socorrer os feridos e enterrar os mortos provocados pelo incêndio, seriam os irmãos de Nossa Senhora da Esperança os que mais se tinham destacado²⁰⁷. Todavia, não eram as confrarias da cidade aquelas que, a longo prazo, teriam um maior poder conformador – até porque, e como se sabe, a cidade viria a ser abandonada –, mas sim aquelas que se localizavam nas aldeias. Quase todas as igrejas franciscanas de Bardez podiam contar com estas estruturas devocionais e assistenciais (mas infelizmente é escassa a informação sobre as práticas por elas desenvolvidas) e a primeira teria sido a do Santíssimo Sacramento na igreja dos Reis Magos. Mas mais sugestiva parece ser a Confraria de N^{ra} Sr^a dos Remédios, situada na igreja do mesmo nome, em Nerul, em relação à qual há vestígios que a remontam a, pelo menos, 1616, e que, segundo muitos, era o motor da vida religiosa daquela aldeia²⁰⁸. Na realidade, a confraria receberia várias doações testamentárias, até mesmo de moradores da aldeia que permaneciam «gentios» e o seu património servia para cumprir funções devocionais e assistenciais²⁰⁹. O mesmo se passava com as confrarias de Nossa Senhora da Penha da França e de Nossa Senhora das Candeias, nas igrejas da Penha de França e de Pomburpa. Dotadas com fundos privados – doações de Ana de Azevedo e de Luísa da Madre de Deus, viúvas portuguesas – iriam constituir importantes locais de sociabilidade religiosa local com vocação claramente assistencial (apoio a órfãos e a viúvas, criação de um colégio de meninos)²¹⁰. E o que dizer da confraria da Boa Viagem, situada no Forte de Aguada? No mesmo lugar em

206 As confrarias eram a expressão prática de uma espiritualidade geradora de comportamentos, e muitas destas associações eram, inclusive, claramente vocacionadas para a assistência. A par dos objectivos que presidiam à sua fundação, as confrarias constituíam dispositivos eficazes de enquadramento social e religioso dos laicos, a partir de modelos desenvolvidos pela própria igreja. Nesta medida, as confrarias constituíam extensões do modelo social cristão. Não surpreende, por isso mesmo, que elas surgissem em lugares onde o número daqueles que tinham uma fé recente aumentava exponencialmente.

207 Rocha, 1973, p. 18.

208 Rocha, 1973, p. 114.

209 Rocha, 1973, p. 119, p. 122.

210 Rocha, 1973, pp. 130-133.

que se situava, antes, uma divindade a quem os pescadores recorriam? Ou da Senhora de Todos os Bens de Mapusa?

Do mesmo modo, os jesuítas tinham adscritas uma ou mais confrarias às igrejas de Salcete (a maioria de invocação mariana), algumas das quais com vocação assistencial. A confraria do Espírito Santo, em Margão, estabelecia nos estatutos a obrigação de repartirem esmolas pelos pobres, depois de as terem pedido de porta em porta. São conhecidos, porém, os conflitos que envolveram estas confrarias, consideradas contrárias ao espírito das Constituições da Companhia de Jesus, e posteriormente regulamentadas por Alessandro Valignano, o qual insistiu, porém, na manutenção das confrarias de «novamente convertidos», por estas os mover ao culto e às práticas cristãs²¹¹.

Como se pode ver, no mundo rural do império, o entranhamento entre poder político, poder religioso e poder assistencial era ainda mais constituinte da própria presença portuguesa, sobretudo a partir do momento em que a conversão e a cristianização dos indianos adquiriram um carácter sistemático, do que o era no reino. Nesse entranhamento, as pontes estabelecidas entre conversão e caridade foram muitas, transportando nelas os objectos dos universos religioso e assistencial. Mas não só a associação pobre/convertido iria operar naqueles lugares, instituindo uma série de privilégios e dispositivos de apoio a estas populações. Igualmente importante seria a associação entre doente/«gentio», e, de alguma forma, entre doente/convertido, já que as doenças da alma que neles se reconheciam não podiam ser extirpadas com facilidade.

O enlevo com que o padre Francisco Pina explicava que às portas das casas dos cristãos da terra havia cruzeiras pintadas, à volta das quais estes se reuniam, à noite, para fazer as suas orações, e que «fora, pollas aldeas, os christãos, que vivem juncos em pateos, tem às entradas dos pateos huas cruzeiras muito grandes, que parecem entradas de espirais de llá» revela que estas associações já operavam plenamente na década de 1560. Assinalar a casa como hospital, o que é que este traçado podia querer significar? Para que universo é que ele remetia, no final de contas? Que os missionários jesuítas se auto-representavam, crescentemente, como «os enfermeiros do corpo, e os medicos da alma» tem sido já assinalado, e Ines Zupaňov mostrou as importantes articulações que se podem estabelecer entre a teoria dos humores,

vinculada à medicina galénica, e a regeneração da alma através determinados exercícios, como Inácio de Loyola incitava nas primeiras páginas dos seus *Exercícios*²¹². Nesse contexto, a recorrência dos *topoi* acima referidos e as rivalidades que se verificaram entre jesuítas, Misericórdia e outras ordens religiosas pela prática assistencial apontam, precisamente, para a relevância que o controlo do corpo parecia ter no processo de regeneração da alma²¹³. Em poucas palavras, no processo de conversão e cristianização.

E tal como os pintores «gentílicos» seriam proibidos de pintar imagens divinas, ou como os artesãos e ourives locais seriam impedidos de construir estátuas utilizadas no culto cristão²¹⁴, também os físicos deviam ser afastados do exercício de funções curativas. Para os corpos (divinos e humanos) não serem conspurcados, a intervenção sobre eles, o lugar em que, no final de contas, transcendente e imanente se resolviam, era relegada, e apenas, para mãos cristãs. Estas, ao invés, seriam capazes de purificá-los. Tal associação surge perfeitamente sintetizada no 3º Concílio Provincial de Goa, em que na parte dedicada à «Protestação da Fé», capítulo III, decreto 6, se decide que brâmanes, médicos e sacerdotes «gentios» deviam ser expulsos das terras de Goa por serem «perjudiciaes à Christandade»²¹⁵. Prejuízo que fora expressivamente enunciado pelo padre Henrique Henriques quando, ao escrever ao Geral em 1558, se queixara dos físicos locais, os quais, para além das mezinhas que utilizavam, invocavam os demónios. «Deus Nosso Senhor tire, por quem elle hé, tam grande peste da terra»²¹⁶, dissera o padre nessa altura, e aparentemente, vira os seus desejos mais do que satisfeitos, pois em 1576, os próprios jesuítas receberiam uma dispensa papal através do breve *Unigenitii Dei filii*²¹⁷, através da qual lhes era permitido poder curar sempre que fossem peritos em medicina. Afastar a peste adquiria assim, e também, um carácter metafórico.

211 Rocha, 1973, pp. 119-123.

212 Veja-se, mais uma vez, Ines Zupaňov

213 Rocha, 1973, p. 130, Sá, 1997, pp. 193-194, p. 162; APO, F 3, pp. 419-435; pp. 483-487. É interessante verificar que precisamente os mesmos argumentos eram invocados no reino para justificar idênticas reivindicações (Abreu, 1996, p. 147).

214 Sintetizada no 1º concílio provincial, esta ordem seria sucessivamente repetida (APO, F 5, III, pp. 1160-1161).

215 APO, F 4, 3º Concílio, Protestação da Fé, d 6.

216 DI, 4, p. 36.

217 ANTT, Arjes. Mss. 41, nº 7.

*
* *

À luz destes paralelos, as instituições cristãs estabelecidas nas aldeias de Goa (e é nesse contexto que igrejas, residências, hospitais, escolas, e até mesmo campos, configuravam um conjunto de dispositivos em que almas e corpos eram caritativamente tratados) podem adquirir novos significados. Na realidade, e como se anunciou no início deste capítulo, a sua eficácia conformadora dependia do modo como estes dispositivos se adequavam aos «humores» e aos hábitos dos grupos sociais sobre quem incidiam, por um lado, e, por outro, do modo como - caso se ajustassem - eles eram interpretados.

Pela sua evidente evidência, talvez seja inútil lembrar que os oragos dos templos cristãos se sobrepunham, nas evocações, às funções anteriormente desempenhadas pela «Deosa dos Gentios» - embora esta seja uma via para, ao terminar, regressar ao exemplo com o qual se iniciou este capítulo. Em que medida é que as senhoras da Saúde (Margão, Sancoale, Cunculim), do Amparo (Mandur), da Piedade (Dívar), das Mercês (Murumbim, Colva), da Ajuda (Chimbel), da Graça (Chorão), do Socorro (Sirula, Nagoa, Carmona), da Esperança (Candolim, Chinchinim), dos Remédios (Nellur, Betalbatim, Cansaulim), da Febres (Gonsua) eram percebidas como *novos rostos* dessa infinita deusa (fig. 19)? Como aferir da «autenticidade» da devoção cristã que os locais manifestavam em relação a estas imagens, as quais, nos primeiros tempos, tinham sido eles mesmos a construir? Como é que se distinguia, neste caso, a boa da má imagem? Era acessível a estas populações essa ténue distinção que frei João Soares explicara no *Libro de la verdad de la fe*, quando, face às acusações que os católicos sofriam, acusados de vizinhos dos «gentios» pela proximidade estabelecida pelo culto de imagens, construíra essa distinção com base na própria ideia de semelhança e a diferença que existia entre semelhança e essência?²¹⁸

«No dezimos ser dioses las tales ymagines»... Como é que se passava esta mensagem quando uma Nossa Senhora da Saúde ocupava o mesmo lugar que, no mês anterior, fora ocupado por uma Shantadurga com faculdades taumatúrgicas? Quando ao lado

²¹⁸ Soares, 1545, fl. 106v.

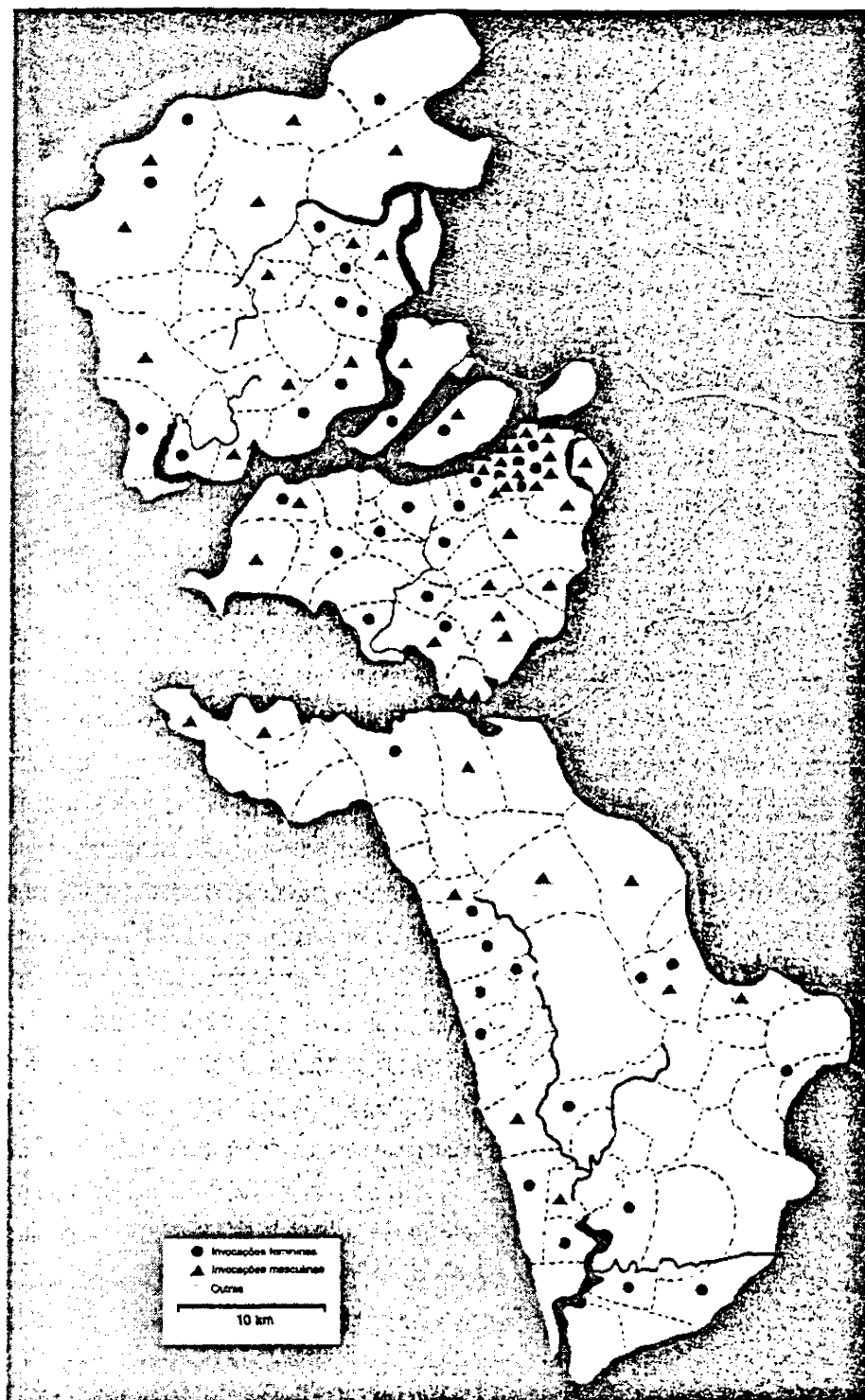


Fig. 19: Mapa das invocações das igrejas de Goa construídas ao século XVIII

dessas senhoras se instalara um pequeno hospital no qual os missionários exercitavam as «artes da cura»? Quais eram os significados, então, dessas «casas de Dios»?

Embora atentos aos deslizos e cientes da perigosa linha sobre a qual caminhavam, a maior parte dos religiosos estabelecidos nas aldeias de Goa parece ter optado pela via do risco. A presença do milagre e do maravilhoso nas suas descrições, para além de ter como objectivo testemunhar para as audiências europeias a inscrição do sagrado naquelas terras distantes, transfigurando-as em terras cristãs, era, em boa parte, resultado da apropriação de determinadas situações locais como se emanações do divino (ou do demónio) se tratassem.

Como acontecera no ano de 1636, no convento de Santa Mónica, ou dezassete anos antes, em 22 de Fevereiro de 1619, no caminho entre a igreja da Luz e a de Guadalupe, em ambos os casos tendo como protagonista a figura de Jesus Cristo. Pedro da Silva, natural de Cananor, cirurgião de ofício, irmão professo dos Terceiros de S. Francisco, homem de «boa vida» e «bom entendimento», fora ouvir missa na igreja de Nossa Senhora da Luz, em 1619. À saída da igreja, e no caminho para Nossa Senhora de Guadalupe, em Batim, este sujeito apercebe-se que a grande cruz de teca que, no ano anterior, o cura Manuel Rodrigues tinha fincado no penedo da Bela Vista, se mexia, e nela, o crucificado. Segundo a versão de frei Cristóvão de Lisboa, Pedro da Silva encaminha-se para junto da cruz, mas quando aí chega o fenómeno tinha já terminado. Mas frei Paulo da Trindade dá a entender que Silva conseguira ver, de perto, o crucificado²¹⁹. Correria logo a «fama do milagre», e das lascas da cruz, da terra onde ela estava implantada, das relíquias que «pelos fiéis se repartiram, obrou a divina misericórdia muitos milagres, dando saúde a muitos enfermos e remédio a muitos necessitados». Um cavaleiro da Ordem de Cristo, idoso e entrevado, que se fizera transportar para junto do buraco onde a cruz estivera, e tendo-se colocado lá dentro, «se achou de todo ponto são». Um moço que tivera bexigas e que continuava com febre contínua, o qual, depois de beijar e abraçar o madeiro, regressara a casa sem febre. Uma Maria Fernandes, que tinha febres e diarreia e que com a terra da cruz se curara. E o mesmo experimentara António, do Ceilão, que tinha uma cólica mortal e que «desconfiado dos Medicos, bebendo humas poucas de agua, em que o mesmo enfermo lançou um pouco da terra do pé da Cruz»²²⁰, salvar-se-ia. E muitos outros dos quais, nem sempre, se tirara testemunho. Face à quantidade de milagres associados à

²¹⁹ BNL, Cod. 176, p. 301; Trindade, 1962, I, p. 176.

²²⁰ Trindade, 1962, I, p. 176; BNL, Cod. 176, p. 304.

cruz, o arcebispo reuniria uma junta de letrados, teólogos «e de alguns médicos dos mais entendidos da terra», a qual deliberaria que «se devia ter aquela visão por verdadeira e divina», palavras semelhantes àquelas que serviriam para aprovar o caso de Santa Mónica²²¹. Quanto à cruz, ela seria trasladada para a igreja da Luz até que se construísse, no local do evento, uma outra que, para sempre, fixasse a memória da presença divina.

Poder-se-ia perguntar em que medida é que o milagre da cruz e outros investimentos cristológicos que se vão verificando constituíam já uma resposta às mais óbvias e imediatas devoções marianas - e seus respectivos milagres? É que não apenas os oragos das igrejas, capelas e ermidas remetiam para o sagrado feminino; também as confrarias que se localizavam em tais templos eram maioritariamente dedicadas a diferentes manifestações da Virgem. Para além dos «heróis fundadores» S. Francisco de Assis e S. Francisco Xavier, não estão as crónicas jesuíticas e franciscanas cheias, sobretudo, dessas emanações?

Embora muito importantes por permitirem aferir os graus de cristianização das populações locais, não são estas perguntas, ainda, aquelas a que se procurará responder nos próximos capítulos – embora não em suspenso, estes são problemas que motivarão investigações futuras. Estas questões cumprem já, porém, parte das suas funções, ao materializarem esses múltiplos sentidos que podiam ser conferidos à empresa da cristianização. Por muito que se quisesse pôr em esquecimento a «superstição» - e talvez não seja inoportuno perguntar como é que tal seria possível se, nos próprios textos e práticas dos religiosos a «superstição» emergia constantemente?²²² - ela parecia teimar em aparecer, ainda que cada vez menos, em determinados lugares. Intelectuais e corporais, individuais e sociais. É sobre essa multiplicidade de experiências que discorrem os próximos capítulos, nos quais se privilegiam, por fim, os comportamentos dos moradores das aldeias de Goa, em desfavor daqueles que os agentes cristãos desenvolveram (embora estes não possam, evidentemente, ser omitidos). Salientando, sobretudo, as razões prosaicas por que muitos deles escolheram a conversão e, até mesmo, a cristianização. É sobre algumas dessas razões – e as consequências práticas que elas encerraram – que incidem os próximos capítulos.

221 Trindade, 1962, p. 178; Nunes, 1993, p. 189.

222 Repito a questão formulada por Adriano Prosperi no seu ensaio «Intelletuali e Chiesa all'inizio della modernità» (1981, pp. 181-182).

PARTE III

Por muito que se quisesse enraizar na memória, no entendimento e na vontade a fé cristã e o modelo comportamental que lhe estava adscrito, a «gentilidade» parecia teimar em aparecer. Embora fosse de esperar a sua presença mais nuns do que noutros lugares – mais nas franjas do território do que nas proximidades da cidade de Goa ou dos centros regionais; mais entre os grupos desfavorecidos do que entre as elites locais. É sobre a multiplicidade de comportamentos das populações locais - em parte resultantes da própria mecânica da conversão (como se verá no capítulo sétimo) - que discorrem os próximos capítulos, nos quais se salientam, sobretudo, as razões prosaicas em virtude das quais muitos grupos terão escolhido a conversão e, até mesmo, uma plena cristianização (tema do último capítulo). Enquanto outros continuaram a preferir, em contrapartida, abandonar as aldeias em que tinham vivido, ou até, resistir, ameaçar, divergir (capítulo oitavo).

7. Primeiros avanços: mal-estar, resistência e contemporização.

Ao longo deste estudo tem-se procurado demonstrar que a coroa portuguesa adoptou, desde 1540, uma estratégia que visava, nos territórios imperiais nos quais acumulava *imperium e dominium*, a disrupção global da ordem local e a sua conversão numa ordem cristã, parte de uma universal *respublica*. Do ponto de vista da coroa portuguesa, essa estratégia não só surgia como a melhor forma de conservar os territórios já adquiridos - «estaa terra sera sempre guardado de todo Imigo pois tais raizes nella se começaram de criar em prata e tudo per mao de huu princepe tam catoliquo» previa em 1548 o desembargador da Relação de Goa, Cristóvão Fernandes¹ - e, eventualmente, garantir uma sua futura ampliação, como entranhava a própria salvação das populações (cristãs e a serem cristianizadas) envolvidas em tal empresa. Contudo, e muito embora a conversão e a cristianização dos habitantes de Goa sejam *topoi* bastante familiares, raramente se tem considerado o ponto de vista das populações locais e o modo como estas *entenderam* tais propósitos e se comportaram face a eles.

A concretização dessa traça percorreu, como se viu, várias etapas. A destruição dos signos visíveis e invisíveis da ordem sagrada local, esfera essencial à constituição e reprodução da ordem local, foi um dos primeiros e trágicos passos desta história. Mas não menos dramática terá sido, para as populações locais, a substituição dos edifícios e dos seus deuses por objectos que ostentavam a sinalética cristã, e a substituição dos sacerdotes locais pelos sacerdotes desse outro deus.

Foi no ano de 1540 que, pela primeira vez, os templos da ilha de Tiswadi, e das ilhas adjacentes de Chorão, Divar e Jua, sofreram a destruição sistemática. E, segundo as crónicas que narram o evento - dedicando-lhe as mais das vezes, e curiosamente, menos de um parágrafo-, nessa destruição estiveram envolvidos clérigos, missionários, leigos e soldados portugueses, mas também alguns elementos das populações locais. Simultaneamente, seria nesse mesmo ano que se iniciaria a construção de igrejas cristãs sobre as ruínas dos referidos templos, e que os padres e pregadores cristãos começariam a substituir os sacerdotes locais. E com a ajuda imediata dos franciscanos (Observantes e Reformados), já amplamente estabelecidos

no Estado da Índia nesse período, e, posteriormente, dos missionários jesuítas, que começaram a chegar ao território a partir de 1542², a coroa apoiaria o processo sistemático de conversão e de cristianização das populações locais.

A grande quantidade de religiosos que, desde então, se estabeleceram nestes territórios, muitos dos quais providos de dispensas papais que lhes permitiam acumular a missão e a paróquia, bem como outras faculdades seculares, modificou estruturalmente a natureza da dominação portuguesa. A presença crescente do clero não só alterou a posição dos anteriores intermediários - quer das elites locais, quer das elites portuguesas (sobretudo os casados) que aí se tinham estabelecido -, como o equilíbrio de poderes que se tinha desenvolvido nas três décadas anteriores sob a ordem imperial portuguesa. A médio prazo, essa presença desafiaria os fundamentos da própria ordem local.

Na segunda parte deste estudo foram-se descrevendo, quer de uma forma mais ou menos sistemática (como no quinto capítulo), quer a propósito da abordagem de outras questões (como aconteceu nos capítulos sexto e sétimo) aspectos variados da organização social que operava nestes territórios e o modo como os missionários procuraram alterar os seus fundamentos. Neste capítulo adoptar-se-á um enfoque ainda mais micro, concentrando a descrição num caso ocorrido na ilha de Chorão. A análise da experiência desta aldeia, em meados do século XVI, permite aceder ao elenco de comportamentos que os moradores das aldeias de Goa, no geral, podiam manifestar. Para tal, investigar-se-á a organização social da aldeia (*1. Paisagem social e religiosa de Chorão*), bem como a maneira como é que as populações destes lugares se comportaram quando os missionários jesuítas aí procuraram concretizar os seus objectivos, demolindo os templos, construindo igrejas, controlando práticas religiosas. A variedade de comportamentos identificadas constitui um verdadeiro catálogo daquilo que se podem considerar as modalidades de inter-acção por parte das populações locais (*2. Sonhos e ameaças. A primeira presença jesuíta*). Todavia, as descrições relativas a Chorão são igualmente ricas por providenciarem um catálogo das reacções igualmente variadas que os agentes cristãos foram tendo, ajustando-se, também eles, aos caminhos que o processo estava a tomar (*3. Reconstituir a ordem. Cruzes, igrejas e outros emblemas*).

¹ ANTT, CC, P. II, Mss. 241, n.º 89.

² Como se viu no capítulo 6, a contribuição de dominicanos e agostinhos seria posterior.

Parta-se, pois, para a ilha de Chorão³, para junto da igreja de Nossa Senhora da Graça, onde um jesuíta trabalhava.

1. Paisagem social e religiosa da ilha de Chorão

Dia 12 de Novembro de 1559. Domingos Fernandes escrevia, satisfeito, uma carta aos jesuítas portugueses. Estabelecido em Chorão há cerca de quatro anos, este irmão jesuíta tivera a oportunidade em participar - e até de ser protagonista, ou pelo menos era essa a sua percepção - na conversão de cerca de 500 habitantes da ilha, no dia de São Bartolomeu, a 24 de Agosto. Na missiva, Fernandes descreveu com detalhe a conversão daquelas centenas de pessoas, mas só depois de ter delineado a paisagem e as características do lugar. Como faziam usualmente, sempre que escreviam cartas sobre territórios remotos.

Segundo a sua descrição, Chorão era grande, fértil em árvores e abundante em água. A sua população estabelecera-se, sobretudo, nas margens do rio. No início daquela década, continuava o jesuíta, a maioria dos habitantes da ilha dividia-se em dois grupos: os brâmanes e uma «outra espécie de homens». Fernandes designa-os chaudarins.

Ainda segundo Fernandes, os brâmanes eram difíceis de converter, devido aos seus costumes «idólatras» e «supersticiosos»: lavavam o corpo antes de comer e realizavam alguns ritos desconhecidos; atiravam com água em diferentes direcções e, depois, sobre as suas próprias cabeças; não lhes era permitido comer e beber com estrangeiros e estranhos, invocando a sua pureza; colocavam uma divindade à frente das suas casas, mas adoravam variados deuses. Em geral, dedicavam-se às actividades agrícolas. Os membros do segundo grupo não são descritos com o mesmo detalhe pelo jesuíta, com a excepção de um traço psicológico que era, na sua opinião, altamente positivo: eram «mais domésticos» do que os brâmanes, e, por isso, mais fáceis de converter⁴. E para além destes dois grupos mencionados por Fernandes, outra correspondência jesuítica refere a existência, na mesma ilha, de comunidades de pescadores⁵.

³ Catão, 1964 e 1965.

⁴ DI, IV, pp. 307-308.

⁵ DI, VI, p. 118. Dado não haver ninguém que os pudesse instruir nos mistérios da fé cristã, a sua conversão era difícil (DI, II, p. 63).

Brâmanes, chaudarins e pescadores - três categorias que são ainda insuficientes para descrever a paisagem social deste lugar. Esta era bem mais complexa do que a descrição proposta pelos jesuítas, demasiado dependentes de esquemas gerais que, com frequência, obscureciam a riqueza da realidade social. Mais uma vez, torna-se necessário escapar ao enfoque jesuíta, se se quiser entender a organização social de Chorão e as singularidades que o processo de conversão aí conheceu. Volto a convocar, para o fazer, a documentação à qual fui recorrendo noutros lugares, sobretudo ao longo da segunda parte deste estudo: os inventários das rendas que a coroa portuguesa recebia destas aldeias, por um lado, e, por outro, os elencos das propriedades que tinham pertencido aos templos e divindades das mesmas.

Estes documentos informam que a ilha de Chorão tinha duas aldeias, uma das quais, a maior (com cerca de 6000 habitantes⁶) era denominada Chudamani ou Chorão, enquanto a segunda aparecia sob os nomes de Care, Carepa, Caraim. Fica-se a saber, também, que tinha dois «passos»⁷, o de Santinti e o passo de Ambelim. No último residiam as referidas comunidades de pescadores - e desde a presença dos portugueses, soldados portugueses, naiques e piões locais, ao serviço da coroa de Portugal⁸. Sem a importância de Tiswadi, na qual se situava a cidade de Goa, Chorão era, todavia, um espaço estratégico nos escassos domínios que os portugueses possuíam na Índia. Além do mais, o facto de Chorão contribuir com cerca de 15% das taxas pagas pelas trinta e três aldeias da província de Tiswadi atribuía-lhe uma certa preeminência fiscal, sobretudo antes de os territórios de Salcete e Bardez terem sido integrados, em 1543, e institucionalmente enquadrados a partir da década de 1560⁹.

A principal actividade económica da ilha era a agricultura, o que significa que as elites locais eram, com toda a probabilidade, os grupos que tinham conseguido controlar as terras (os proprietários e os tenentes), e entre estas, as melhores terras (as várzeas, mas

⁶ Para o século XVII, António Bocarro oferece números muito mais altos: 14000 moradores, de entre os quais 6000 seriam para a guerra (BPAPO, IV- 2, P. 1).

⁷ Havia «passos» entre a ilha e outros territórios sob jurisdição portuguesa, os quais permitiam a comunicação com as «terras firmes».

⁸ Numa tentativa de reprodução, no império, do sistema de ordenanças que se procurava estabelecer no reino desde o reinado de D. João III e sistematizado no regimento de 1570. Para essa transição, D. João de Castro terá, certamente, em muito contribuído, mas não se esgota na sua acção tal estruturação militar destes territórios.

⁹ Pissurlencar, 1952, pp. 41-45, 50-52. Tais taxas não incluíam o Passo of Santinty, no qual se tinha obrigado os pescadores a renunciarem à pesca, pelo perigo que isso significava para os barcos que por ali passavam. Já os pescadores que pescavam no outro lado da ilha tinham de pagar tributo.

também os palmares). Neste grupo encontravam-se os gancares de ambas as aldeias. Mas não apenas eles. Também os culacharins, os «adventícios», os oficiais dos templos, bem como os artesãos, possuíam terras na aldeia, e podiam fazer parte - de acordo com a definição aqui proposta - das elites fundiárias. Evidentemente, a pesca era uma actividade a não descurar, pelo menos até à chegada dos portugueses, altura em que boa parte dela seria proibida, por as técnicas utilizadas inviabilizarem ou colocarem em perigo os barcos que passavam e que tinham como objectivo patrulhar e defender as costas que faziam face às terras de Bijapur.

Os gancares da aldeia de Chorão eram de linhagem brâmane, e tinham os apelidos de Porobo (provavelmente uma desviação do clássico Prabhu) e Malle. Embora fontes tardias os refiram como sendo brâmanes degradados, pois alguns dos seus homens tinham casado em tempos remotos com mulheres que não pertenciam à comunidade dos saraswat¹⁰, localmente ninguém parecia desconsiderá-los por essa razão. Na realidade, e contrariando todos os rumores, muitas das famílias brâmanes que residiam em Chorão, acreditavam (ou fingiam acreditar) ser descendentes de dez das noventa e seis famílias brâmanes, pertencentes a dez gotras, que tinham sido enviadas por Parashurama. Nesta versão mítica, em Chorão, como em algumas outras aldeias de Goa, situara-se, ainda, uma das tirthas mais importantes desta região¹¹.

O caso de Caraim, a segunda povoação, era bastante diferente. Os seus gancares intitulavam-se brâmanes daivadnea, mas eram quase sempre reconhecidos como pertencendo à varna vaysia ou mesmo sudra. O nome de família era Chatim, o que parece identificá-los com o grupo de mercadores de sucesso que ostentava este nome, eventualmente descendentes de antigos emigrados do Malabar ou da costa de Coromandel¹².

Tanto uns como os outros eram os mediadores entre a ordem imperial e a ordem local, e uma excelente ilustração da função de mediação por eles desempenhada, já sob a dominação portuguesa, foi a sua participação no encontro de 1541. Como se sabe, este

¹⁰ No *Sayhadri Khan* consta que os brâmanes saraswat de Chorão tinham casado como brâmanes não-saraswat, pelo que eram chamados pelos outros saraswat, kramavant joshi (Mitragotri, 1999, p. 51).

¹¹ Cunha, 1881, p. 9; Pissurlencar, 1952, p. 187; Feio, 1979, p. 22; Mitragotri, 1999, p. 54 e p. 58.

¹² A palavra «chatim» identificava os mercadores da costa do Malabar ou do Coromandel, ou seja, do sul da Índia, enquanto que a palavra «baniane» designava os mercadores do Guzerate. Estes imigrantes tinham começado a estabelecer-se nestes lugares a partir do século VIII (Feio, 1979, p. 75; Xavier, 1993, pp. 35-36; Mitragotri, 1999, p. 54).

encontro tivera como objectivo negociar com a coroa portuguesa a transferência das rendas que pertenciam aos templos demolidos. Entre as assinaturas que testemunham tal transacção encontram-se as de Malle Porobo e Goinda Porobo, como representantes da ilha de Chorão¹³. Voluntariamente (como pretendia o discurso registado no alvará emanado da reunião) ou não, a verdade é que estes gancares colaboraram num dos actos de maior importância prática e simbólica daquilo que se queria como a nova ordem imperial.

Mas não só Malle e Goinda Porobo estiveram directamente envolvidos no processo político e administrativo que presidiu à construção da ordem imperial. Outra figura central deste processo foi um dos gancares de Caraim. O mocadão dos ourives da cidade de Goa, um dos «grupos económicos» mais poderosos da cidade, era nada menos do que Virupa Chatim¹⁴. Este Virupa era com quase toda a certeza filho do ourives-mor denominado Raulu Chatim, e irmão do homónimo que tinha estado em Lisboa entre 1518 e 1520, para aí fazer algumas jóias para a família real¹⁵. Sem dúvida, uma família muito beneficiada pela coroa portuguesa e com quem esta contara para satisfazer diversas necessidades, como atestam as cartas de privilégio que recebeu em 1519¹⁶. Enquanto na aldeia de Caraim eram conhecidos como brâmanes daivadnea - e como brâmanes surgem designados, também, na ilustração que lhes é dedicada no código da Biblioteca Casanatense -, nas cartas de privilégio que recebem, estes Chatim surgem designados como sendo «mouros», revelando a confusão que os oficiais da coroa portuguesa ainda faziam face a tão grandes diversidades sociais! Independentemente da categoria social a que pertencia, e correspondente reconhecimento social e institucional (conflito de designações que remeteria para os debates já ensaiados no capítulo quinto), Virupa Chatim iria despoletar um conflito judicial com a coroa portuguesa por discordar do aumento das taxas pagas pelos ourives de Goa durante os anos de 1547 e 1548. Mudavam-se os tempos e mudavam-se as vontades, para estes aliados da coroa portuguesa, mas também para os seus agentes locais. Durante esses anos, os anos de governo de D. João de Castro, desenvolviam-se ambiciosos projectos de edificação de fortalezas e de integração efectiva das províncias de Salcete e Bardez - e o governador procurava, desse modo,

¹³ Pissurlencar, 1952, p. 184; Feio, 1979, p. 21.

¹⁴ Pissurlencar, 1952, p. 187.

¹⁵ ANTT, GTT, 20, Mss. 2, n° 21. Vide, a esse propósito, o magnífico catálogo «A Herança de Rauluchatim», publicado pela Comissão Nacional para a Comemoração para os Descobrimentos Portugueses em 1996.

¹⁶ ANTT, CC, II, Mss. 80, n° 20, n° 91.

concretizar o «projecto» de estabelecimento que defendera perante D. João III -, para o que se tornava necessário arranjar novos financiamentos¹⁷. Não apenas entre os ourives da cidade, é certo, mas este foi um grupo claramente afectado por tal política devido à fama de prosperidade de que inevitavelmente gozava.

A par dos gancares de Chorão e de Caraim, as «cabeceiras das aldeias» integravam outros sujeitos. Como foi referido anteriormente, entre as elites de Chorão (como de outras aldeias de Goa) havia mais famílias *activamente interessadas* no futuro das aldeias e no modo como este se articulava com o futuro da ordem imperial. Neste grupo encontravam-se, certamente, muitas das famílias que pertenciam aos culacharins. Os culacharins eram descendentes das populações que se tinham estabelecido na ilha (ou em qualquer aldeia, pois trata-se de uma designação comum a todo o território de Goa) depois dos gancares. Igualmente fundamentais para a manutenção da ordem local, os culacharins não gozavam, todavia, dos mesmos direitos. Não tinham, por exemplo, o direito de voto na gancaria, e não controlavam, por isso mesmo, a tomada de decisões relativas aos usos da terra. E contudo, algumas famílias culacharins eram tão ou mais ricas que as famílias gancares! Embora não se saiba a *ratio* entre estas duas categorias, é bastante provável que houvesse mais culacharins do que gancares, o que fragilizava a já instável coesão da aldeia. Sobretudo quando pertenciam a uma outra varna, os culacharins, era sabido, constituíam uma verdadeira ameaça ao poder dos gancares.

Algo de similar acontecia com populações de estabelecimento ainda mais recente. Estas participavam numa outra categoria institucional, mais tarde denominada pelos portugueses de «adventícios», uma palavra que tem, literalmente, esse significado. As famílias que constituíam este grupo pertenciam a «nações» distintas, e as suas conexões à aldeia eram diversas¹⁸. Alguns residiam na aldeia, outros tinham adquirido terras, ou outros interesses económicos - boticas, ou qualquer pequeno comércio. Entre estes, alguns tinham, inclusive, o estatuto de cuntocares, o que os colocava na posição de credores dos gancares da aldeia. Eram vistos com suspeição pelas elites tradicionais, pois tinham laços bem mais ténues com a aldeia e as suas terras. Mas tal como os culacharins, os adventícios também manifestavam vontade de interferir e

¹⁷ Para além das referências a estas construções, nas cartas do humanista e em variadas outras fontes «narrativas», existem documentos de carácter administrativo que comprovam o estado da obra (BA, 51-VII-19, n.º 2942, fls. 232-233). Sobre este «projecto» veja-se capítulo 3.

¹⁸ Pobres ou ricos, tinham de pagar taxas aos gancares para poderem permanecer na ilha.

participar nas decisões normalmente restritas aos gancares¹⁹.

Os oficiais mais importantes dos templos, responsáveis pela realização dos sacrifícios e devoções colectivas, bem como dos rituais que os membros das varnas dvijia²⁰ tinham de fazer se quisessem manter o seu *status* e a supremacia simbólica que diziam possuir, também se podiam situar entre as elites locais. De facto, eles eram essenciais para a manutenção da coesão da ordem local, e o seu apoio era requerido por todos aqueles que ambicionavam o poder.

Embora fizessem parte do mesmo grupo – dos «proprietários» e tenentes -, os artesãos destas aldeias constituíam um grupo *in-between*. Faziam parte das elites fundiárias porque também eles dispunham do controlo sobre algumas parcelas de terra, as quais recebiam como pagamento dos serviços que prestavam à aldeia. Todavia, eram elementos de uma sociedade em que a prosperidade económica era apenas uma entre as várias fontes de poder, pelo que o facto de controlarem terras não era, por si só, um factor de preeminência. As funções que desempenhavam na aldeia - percebidas como puras ou impuras, como materiais ou intelectuais, como dignas ou mesquinhas - podiam ser tão importantes quanto a posse da terra para os posicionar na vizinhança das elites ou, pelo contrário, longe delas. Quer isto dizer que outros critérios podiam empurrar a maioria dos artesãos para os grupos desfavorecidos, identificando-os como sudras. O caso mais emblemático é, certamente, o dos farazes, os mais «intocáveis» de Goa. Recebiam terras pelos serviços que realizavam - e recorde-se, por exemplo, que os gancares de Assolna tinham dado várzeas aos farazes da aldeia para estes tecerem esteiras nas quais eles, gancares, se sentavam durante as suas reuniões -, mas eram consensualmente reconhecidos como os grupos mais impuros, sendo obrigados a residir no exterior da povoação, sujeitos a todo o tipo de discriminações. Evidentemente, ninguém se atreveria a sugerir que os farazes pertenciam às elites locais! Para além deles mesmos, mas essa é outra história que se contará um pouco adiante.

Os que não possuíam quaisquer parcelas de terra, ou que tinham acesso a franjas pouco férteis e de pouco significado para a economia da aldeia, eram empregados por

¹⁹ Está é, pelo menos, a informação registada por um jesuíta, nos finais do século XVII (veja-se ANTT, ArJes., Mss. 89b, p. 260).

²⁰ Como eram designadas as castas que pertenciam às varnas superiores - brâmanes, kshatryas, vaysias. As castas que tinham nascido duas vezes.

aqueles que controlavam o poder institucional, as melhores terras e as redes religiosas das duas aldeias da ilha de Chorão. Entre estes podem encontrar-se os já referidos chaudarins, mas também outros grupos desfavorecidos. O vocábulo «chaudarim», o qual surge com frequência nos documentos portugueses, identifica os trabalhadores dos palmares, ou aqueles que eram responsáveis pela extracção de sura, o óleo da palmeira; incontestavelmente membros da varna sudra²¹ (apesar de eles, por vezes, se reclamarem descendentes dos kshatryas, versão que para muitos, e ao que tudo indica, terá vingado, se se atender a descrições posteriores dos grupos sociais de Chorão, das quais desaparece o vocábulo «chaudarim», surgindo, simultaneamente, a designação «charodo»)²². Dado os palmares se situarem entre as culturas mais importantes da ilha de Chorão, não é difícil de imaginar que o trabalho dos chaudarins era fundamental para a subsistência económica das suas aldeias. Contudo, nem sempre era idêntico o trabalho que os chaudarins aí realizavam; ou seja, mesmo este grupo não era funcionalmente homogéneo. Alguns de entre eles tinham a obrigação - e o ofício - de supervisionarem *in loco* a *performance* dos outros trabalhadores, e eram conhecidos como manducares, e é possível que estes recebessem pequenas parcelas de terra como compensação. Era costume estes manducares pagarem o arrendamento da casa, contribuindo, ainda, com olas de palmeira e casas de coco; embora passados vinte e cinco anos tivessem de pagar foro aos gancares da aldeia²³. A maioria dos chaudarins, porém, trabalhava a terra no sentido mais estrito do termo. Para além dos chaudarins, e apesar de as fontes de que se dispõe para esta ilha não mencionarem outras categorias de trabalhadores rurais, outros grupos sudra aí terão residido, trabalhando nas suas terras. Também a propósito de Chorão surge a designação genérica de canarins (a qual remete para a designação por muitos atribuída àquela região) e malabares. Provavelmente não se identificando, e tão somente, com os chaudarins, alguns destes trabalhariam as várzeas das aldeias²⁴. É ainda no contexto desta categoria, é na base desta categoria - dos que não possuíam terras -, que se pode situar, finalmente, o grupo dos já referidos farazes²⁵; embora continue por explicitar se estes se empregavam, também, em trabalhos agrícolas, ou se apenas desempenhavam

²¹ Feio, 1979, p. 22.

²² Em meados do século XVII, Antonio Ardizzone Spinola, por exemplo, identifica «bramanes e charaddos» na ilha de Chorão, e entre as populações mais «bussais», os farazes, os pescadores, os malabares e os cafres (BNL, Cod. 58, fl. 12). Sobre os modos como este grupo se pode ter constituído, veja-se Pissurlencar, 1934.

²³ BA, 46-XIII-31, fl. 16.

²⁴ Veja-se AHU, Índia, Cx. 6, n.º 30.

²⁵ No inventário de terras e rendas que pertenciam às divindades de Chorão referencia-se o palmar que pertencia ao «pagode dos Farazes» (in FU, 11-2-3, fl. 47), talvez Barazan. Sobre os Farazes de Goa, veja-se Feio (1979, pp. 102-111) e Perez (1997).

trabalhos pesados e impuros.

Enfim. Tal como outras aldeias da Índia que viviam, essencialmente, da agricultura, as aldeias de Chorão reproduziam a divisão social e de trabalho mais típica, já identificada por M. N. Srinivas: alguns grupos controlavam as melhores terras, os «proprietários» e os tenentes, os quais se auto-representavam como pertencendo às castas mais altas, vinculando-se, sempre que possível, às três primeiras varnas do modelo védico; outros grupos eram contratados (ou controlados) pelos primeiros para realizarem a maior parte do trabalho agrícola, os quais eram normalmente percebidos como pertencendo a castas mais baixas, à qual correspondia a varna sudra²⁶.

E no entanto - para o que, aliás, já se alertou -, é insuficiente aludir a estes dois grupos complementares, no momento de descrever a organização social local. Nestas aldeias viviam outros grupos que não partilhavam qualquer posição funcional visível. Alguns dos seus membros seriam, e tão somente, residentes; enquanto outros podiam ter alguns «interesses» na aldeia, relacionados com os seus rendimentos e o exercício do poder. A sua mera existência, a sua posição intersticial - e o eventual poder económico que tinham -, era uma ameaça à frágil coesão social. Nesse sentido, tais grupos podem ter desempenhado um papel-chave no despoletar e na resolução de alguns conflitos locais. Similarmente, só com grande dificuldade é que se poderia argumentar que qualquer um dos grupos acima elencados era homogéneo. Para além das suas relações de poder, a heterogeneidade expressava-se nos bairros em que residiam, e, decerto, noutras manifestações igualmente visíveis de hierarquia.

Por fim, o reconhecimento da supremacia dos grupos mais bem posicionados não era inquestionável nem as relações «horizontais» estabelecidas entre os grupos mais desfavorecidos eram sempre pacíficas. A reciprocidade entre uns e outros terá sido negociada, também à escala local, grupal, e o resultado final dependia dos interesses distintos, das expectativas, dos tipos de alianças, das rivalidades, dos conflitos, e, enfim, da capacidade em se ajustarem. Se possível, uma viagem no tempo permitiria perguntar a famílias diferentes de cada um destes grupos - tal como Bernard Cohn fez para Senapur - sobre o seu passado²⁷. Talvez as versões por elas apresentadas fossem dissonantes, mostrando que a ordem social existente era tudo menos inquestionável e que novos horizontes de possibilidade podiam significar, para alguns, combinações

²⁶ Srinivas, s.d., pp. 8-20.

²⁷ Cohn, 1995, pp. 21-30.

sociais mais consentâneas com a sua própria percepção da realidade.

Caso dos chaudarins (os quais eram percebidos como sudras pelos brâmanes, mas que se auto-representavam como kshatryas) na sua relação com os brâmanes daivadnea (os quais reivindicavam ser brâmanes mas eram considerados por muitos como sendo, efectivamente, vaysias ou sudras). Não seria surpreendente ouvir os chaudarins a explicarem o seu passado e a sua posição actual de forma relativamente distinta daquela que era veiculada por estes brâmanes. E o que dizer das versões dadas pelos gancares de Chorão (brâmanes considerados brâmanes degradados) e os de Caraim (brâmanes daivadnea, normalmente muito mais ricos do que os primeiros, mas com um *status* inferior), no momento de explicar as suas posições desiguais? Quem estaria mais satisfeito com a sua situação no século XVI, quando da chegada dos portugueses?

Entre diferentes memórias acerca das tensões sociais pretéritas e presentes e conflitos futuros, a mais interessante parece ser, sem margem para dúvida, aquela que sobreviveu nesse diário da segunda metade do século XVII intitulado, *a posteriori*, «Viagens pela Índia». Escrito por um frade da Piedade, este diário regista um episódio que teria acontecido alguns séculos antes na ilha de Chorão²⁸. Segundo este franciscano da Madre de Deus, outrora os habitantes daquela ilha dividiam-se em brâmanes e farazes, embora já nessa altura, o poder estivesse nas mãos dos brâmanes. Por muito tempo a ilha vivera pacificamente esse arranjo até ao momento em que o crescimento dos farazes ultrapassara, e em muito, o crescimento dos brâmanes, desequilibrando a *ratio* demográfica entre ambos os grupos. Reproduzindo-se mais rapidamente, os farazes acabariam por pedir aos brâmanes que concedessem a mão de algumas das suas filhas, ousadia que escandalizou os grupos bramânicos. Aliás, de modo a acabar de vez com tal tipo de pretensões, os brâmanes de Chorão recorreriam aos brâmanes de Sirula, a povoação mais importante da província vizinha de Bardez. Aparentemente, a ajuda destes últimos teria sido eficaz. Muitos farazes, as suas esposas e os seus filhos seriam mortos, e o poder bramânico restaurado em Chorão²⁹.

Independentemente da sua «verdade histórica», esta poderosa narrativa - para além de

²⁸ BNL, Cod. 846, fl. 117v.

²⁹ A memória institucional deste conflito manteve-se numa renda que, desde então, os gancares de Chorão pagavam aos de Sirula. Como se viu no capítulo 5, este tipo de dependência entre aldeias, por razões militares, era muito frequente (HAG, n.º 3071; n.º 7583-7585; n.º 7604)

remeter para uma repartição binária entre puro/impuro e bramâne/intocável que encantaria Louis Dumont e Madeleine Biardeau - é um sinal inquestionável da complexidade do cenário social das aldeias de Goa, o qual podia apresentar um colorido inesperado, dependendo da perspectiva e do estilo dos actores envolvidos nas situações de potencial conflito. O «abaixamento» maior dos farazes teria algo a ver com essa antiga ousadia? E em que medida é que a sua insatisfação social era suficientemente grande para constituir uma ameaça à ordem, sobretudo quando por razões variadas havia desequilíbrios no consenso estabelecido, sobretudo quando novos poderes estavam a emergir?

*
* *

Perguntas sem resposta mas que perduram na impressão de que os habitantes de Chorão não partilhavam as mesmas expectativas e objectivos. Como já foi anteriormente referido, mais do que constituir uma descrição da situação social, a harmonia frequentemente invocada pelas elites podia resultar de uma estratégia discursiva que perseguia a conservação e o fortalecimento da sua supremacia - e do seu governo.

A mesma narrativa «orgânica» era, e em todo o caso, suportada por explicações produzidas no campo religioso e materializadas durante a *performance* de rituais. Tais representações favoreciam, evidentemente, a interiorização de uma determinada versão da *história* e a reprodução de um equilíbrio de poderes específico, e a sua possível existência reforça a hipótese de que tanto em Chorão, como noutras aldeias destes territórios, os deuses, as devoções e os rituais articulavam noções de hierarquia que, de algum modo, contribuíam para a manutenção da ordem de relações existente. Também em Chorão? Ou será que nestas aldeias conviviam explicações religiosas nem sempre consonantes? Ou raras vezes consonantes? Ou será que, mesmo não sendo consonantes, as representações/práticas religiosas emulavam os conflitos que opunham os diferentes grupos sociais, legitimando, dessa forma, o precário equilíbrio social?³⁰

³⁰ Muitas destas questões prendem-se com aquelas levantadas por Christopher Fuller, 1988, pp. 19-39; mas também por Gyan Prakash, 1992, pp. 282 e ss.

Para identificar a existência de tais padrões nestas povoações, torna-se imprescindível observar as conexões estabelecidas localmente entre universo religioso e estrutura social. Malle Porobo e Goinda Porobo, gancares de Chorão, foram anteriormente convocados por terem participado na reunião de 28 de Junho de 1541, durante a qual se tinham decidido algumas matérias importantes relativas às estruturas religiosas destes territórios. Essa *petit histoire* pode agora ser retomada para ilustrar o problema que se procura, de momento, esclarecer.

A presença dos dois gancares nesta reunião é significativa por várias razões. Primeiro, porque ela relaciona a gancaria (enquanto principal referente da ordem política local reconhecido como tal por um poder externo) com a ordem religiosa da aldeia, embora essa presença não permita deduzir que a natureza dessa relação era a mesma antes da presença portuguesa e de o poder português ter identificado os gancares como os poderes da aldeia. Depois, tais gancares representavam a ilha de Chorão como um todo: as suas duas aldeias (e gancarias), mas também as populações, e aqueles que residiam junto aos passos. Sob essa faculdade representativa desvenda-se a relação hierárquica estabelecida entre os povoados da ilha, como era comum, aliás, naquela época: Chorão constituía a «cabeça» e os seus gancares eram aqueles com quem os poderes externos dialogavam³¹. Por fim, tal presença sancionou acontecimentos que alteraram significativamente os destinos daqueles lugares, nomeadamente o importante documento legislativo aí formulado: a «Provisão do Védor da fazenda Fernão Rodrigues de Castello Branco, servindo de Governador, com o Assento que fez com os Gancares das Ilhas de Goa sobre o pagamento de duas mil tangas brancas das rendas dos Pagodes, que eram já todos derrubados». Elaborada depois do derrube dos templos da ilha de Tiswadi, esta provisão estatuiu nada menos do que a transferência anual de 2000 tangas brancas dos rendimentos das terras das aldeias que pertenciam às divindades e aos templos da dita ilha, para o culto cristão. Antepassado daquele outro referido no capítulo 5, este Castello Branco explica que «não me parece razão, nem justiça sobre ellas fazer demanda», mas que

«seria mui grão serviço de Deos, e de Sua Alteza, pois estas terras thé o presentemente renderam para os Pagodes, e demonios, que nelles se adoravam se convertesse daqui em diante a renda dellas, podendo-se haver boamente, em sacrificios divinos, obras pias e outras cousas do serviço de nosso senhor».

³¹ Em favor destas interpretações estão as cartas de jesuítas em que se estatui que as decisões destes gancares eram seguidas pelo resto da população, razão pela qual estes missionários iriam investir na sua conversão (veja-se, por exemplo, DI, VI, p. 118).

Acrescentaria o vedor da fazenda que «por já ter palavra dos Gancares que eram contentes de fazer serviço a Sua Alteza de duas mil tangas brancas em cada hum anno da renda das ditas terras dos Pagodes», «se fez o assento»³². Aparentemente contentes, os gancares de Chorão assinaram o assento que abriu uma porta (que não mais seria fechada) à intervenção directa da coroa portuguesa nos usos fundiários das suas aldeias, bem como à reorganização da sua estrutura religiosa.

Embora seja impossível desenvolver, por agora, uma análise profunda sobre estes aspectos, algumas ilustrações podem ser úteis para entender a complexidade religiosa desta ilha ao tempo da chegada dos missionários portugueses, e as suas articulações com o poder, os usos da terra, e os grupos sociais que constituíam aquela localidade que permitirá compeender melhor o significado de tal concessão.

Registam-se doze divindades na aldeia de Chorão e duas na aldeia de Caraim. Devki-Krishna, Narayana, Bhagavati, Chanddeshwar, Canteshwar, Ravalnath, Ganesh, Mallinatha, Bhaukadevi, Santa-Purusha, Dadd-Sancol, Barazan eram as divindades da aldeia principal a quem e a cujos oficiais pertenciam vastas terras e rendimentos. Mas não se julgue, porém, que tais terras eram possuídas comunalmente - a cada divindade correspondiam determinadas parcelas desiguais, qualitativa e quantitativamente, as quais reflectiam o ajustamento entre grupos distintos e seu posicionamento na aldeia, entre categorias de divindades (bramânicas ou não bramânicas) e funções por elas desempenhadas; e entre modalidades devocionais da aldeia, da linhagem, familiares ou pessoais.

Essa constituição diferenciada é perceptível, desde logo, no conjunto de divindades presente nesse panteão homólogo, de certa forma, da ordem social local, nele se antevendo vestígios da sua história. Por exemplo, a presença de cultos shaivites e vaishnavas que encontra as suas raízes nos séculos IV, V e VI, e a presença de Matsyendranath (um sidha nath) sob a forma de Mallinath expressa, provavelmente, a adesão de algumas famílias da ilha a este culto cuja presença remonta, como se viu, ao século XII, conhecendo grande expressão nas Velhas Conquistas³³. Uma outra divindade igualmente importante, Devki-Krishna, foi provavelmente introduzida por

³² APO, F 5, I, pp. 161-170.

³³ Mitragotri, 1999, pp. 115-116; Gopal, 1988. Estou ainda em processo de realização de uma cartografia detalhada das divindades de Goa e suas geografias, através dos tombos e forais já referidos. Já pode ser dito, porém, que o culto Nath tinha uma grande implantação.

devotos que aderiram à reforma vishnuíta proposta por Madhavacharya. Para além destes exemplos que atestam a constituição gradual - resultante quer das diferentes migrações quer dos poderes exercidos nestes lugares e seus referentes religiosos - do panteão, não podem ser esquecidas outras práticas comuns das famílias que aí se terão estabelecido século após século, as quais, usualmente, viajavam com as suas divindades.

Não se escapa a esta multiplicidade quando se classificam as divindades em função da sua categoria: as que pertenciam ao panteão bramânico, fixado em textos sanscríticos³⁴, casos de Narayana, Ganesha³⁵ e a própria Devki-Krishna³⁶, e aquelas que materializavam cultos locais, mais populares, tais como Ravalnath, Bhaukadevi, Dadd-Sancol e Barazan, que se mascaravam, frequentemente, como formas menores das divindades bramânicas³⁷. Estas últimas articulavam ambas as categorias, ao mesmo tempo que delimitavam o campo de acção das divindades bramânicas, tornando-as simultaneamente universais e locais. Sabe-se que quando as divindades locais eram apresentadas como expressões menores das divindades bramânicas, confinavam aos limites da aldeia - ou da sua jurisdição simbólica - os poderes que lhe estavam atribuídos³⁸. Ravalnath e Bhaukadevi ilustram bem, para Chorão, esta ambiguidade. Representavam, simultaneamente, os cultos à velha deusa (Bhaukadevi surgia frequentemente como a forma mais terrífica das deusas mais puras Bhagavati e Devki-Krishna), os cultos heróicos (Ravalnath enquanto expressão de Rahul), e os cultos aos guardiães das divindades superiores (que eles também representavam). Embora se saiba que noutros lugares Chanddeshwar e Ganesha eram os favoritos da grande deusa - e pode bem ser que em Chorão também eles acompanhassem Bhagavati³⁹ -, na ilha era Ravalnath quem melhor combinava várias identidades.

Errado seria pensar que a multiplicidade significava, e tão somente, fragmentação. A multiplicidade fazia parte de um sistema hierárquico de divindades em cujo vértice se

³⁴ As divindades bramânicas articulavam-se, provavelmente, com as suas correligionárias que se localizavam no centro de peregrinação de Dívar. Também aí se encontravam templos a Narayana e a Bhagavati.

³⁵ Ganesh, filho de Siva, protector dos campos e dos tanques de água, era uma divindade muito popular no Maharashtra. O seu festival era, sem qualquer margem para dúvida, um dos mais importantes nos territórios de Goa.

³⁶ Devki, a mãe de Krishna, e o próprio Krishna.

³⁷ Mesmo se o modelo bramânico não era monolítico, ele actuava como um modelo referencial, em relação ao qual se organizavam as outras experiências religiosas.

³⁸ Fuller, 1992, p. 39.

³⁹ Bayly, 1989, cap. 1; Fuller, 1992, pp. 40 e ss..

encontravam - assim seria de esperar - divindades bramânicas (sanskriticas, de origem textual); situando-se as divindades dravídicas (ou de origem dravídica mas transmutadas em divindades bramânicas), numa posição subalterna. Mas surpreendentemente, esta hierarquia não se verificava de forma explícita em Chorão. Ao inventariar a quantidade de terras que tinham sido distribuídas a umas e outras divindades da ilha e, em particular, da aldeia que comporta o seu nome, apercebi-me de que Ravalnath era, sem margem para dúvidas, o deus a quem tinham sido atribuídas mais várzeas e outras terras. Ravalnath perfila-se, assim, como a divindade mais poderosa no imaginário das suas populações, possivelmente a principal divindade da aldeia. Seria Ravalnath o «ídolo principal» referido por alguns jesuítas? Mas em que medida é que a preeminência económica de Ravalnath, o seu templo, os seus sacerdotes, ilumina uma nova via interpretativa, ou não, só se conhecerá prosseguindo a hipótese de que na ilha de Chorão o processo de bramanização não estava ainda sedimentado, embora se encontrasse, provavelmente, em curso.

Ravalnath, frequentemente considerado como uma manifestação popular de Siva (Rahul), representado como um homem de pé, com quatro mãos (uma com uma espada, outra com um cálice de néctar, outra, ainda, com um tridente, e a última, finalmente, segurando um tambor), vestido com um dothi, e ostentando um longo bigode e um colar feito de caveiras, apresenta-se como um guerreiro e um guardião. A sua representação é, na realidade, muito semelhante à de outros guardiões masculinos, já estudados para diferentes lugares do Sul da Índia, que apresentam um percurso típico⁴⁰. Sendo primeiro divindades subordinadas às divindades que defendiam, estes deuses tendiam a usurpar o lugar da divindade que protegiam⁴¹, requerendo sacrifícios e devoções constantes. Para além de ter provavelmente trilhado um percurso semelhante na aldeia de Chorão, Ravalnath apresentava duas personalidades antagónicas: por vezes era Shano Ravalnath, o inteligente, outras vezes surgia como Pisso Ravalnath, o louco. Cada um destas manifestações vinculava-se a um dos bairros habitados por brâmanes vishnuítas (os quarteirões Gaunvaddo e Pandavaddo), mas não é clara a relação entre este antagonismo, as famílias referidas, e os bairros em

⁴⁰ Vide Bayly, 1989, pp. 31 e ss.; Fuller, 1992, pp. 39 and ss; Gune, 1965, p. 16. Khandoba, por exemplo, é descrito como Khandanatha, Malhari, Mailal, Martanda-Bhairava, Yella-Koti-Mahadeva, Mallukan (adorado como linga) ou Saumya Bhairava, apresenta traços similares aos de Ravalnath, sendo adorado por todas as castas da região. A sua forma sanscritica é a de Saptakotisha ou Saptakoteshwar.

⁴¹ Inicialmente a divindade dos grupos mais desfavorecidos, Ravalnath foi integrado no panteão bramânico em torno ao século XIV.

que residiam⁴². O que é inquestionável é que tanto Shano quanto Pisso eram mais do que meros kuladevta. Ao invés, eram duas faces de Ravalnath e este era um gramadevata no sentido mais pleno do termo. Todavia, tanto Shano quanto Pisso, mas sobretudo este último, só podiam ser propiciados quando um sacerdote sudra realizava, uma vez por ano, os sacrifícios impuros que o culto a Ravalnath requeria (nomeadamente, o sacrifício de cabritos e galos no mês ashvina⁴³. Sacrifícios proibidos aos sacerdotes bramânes, especializados no vegetariano, e mais puro, puja. Ou seja, a satisfação de Ravalnath requeria, pelo menos, transacções entre grupos com devoções bramânicas (geralmente vegetarianas) e grupos com devoções que o não eram (podendo conter sacrifícios animais). Sabe-se que Pisso e Shano estavam situados em bairros habitados por brâmanes, e sabe-se que os sacerdotes bramânes apenas realizavam sacrifícios vegetais. Mas não se sabe quem eram os sacerdotes mobilizados para satisfazer Ravalnath ... e a quem representavam.

E se o culto a Ravalnath, na aldeia de Chorão, levanta algumas interrogações ainda sem resposta, o mesmo se pode dizer do culto a Devki-Krishna, provavelmente a deusa que outrora Ravalnath defendia e protegia⁴⁴. Em Chorão, porém, era Devki-Krishna quem realizava rituais em honra de Ravalnath, e não o inverso, oblação que sugere que Devki-Krishna agradecia, dessa forma, a protecção que lhe fora concedida, podendo emular nesse gesto, inclusive, experiências bem concretas. Até porque nestas regiões, a escolha da deusa da aldeia estava frequentemente associada à sua personalidade terrena⁴⁵, pelo que é bem possível que a relação da Devki com Ravalnath sublimasse eventos que tinham ocorrido na própria vida local.

Será errado pensar que estas devoções remetem - recorde-se que Devki-Krishna era representada como uma mãe com o seu filho -, de uma ou de outra maneira, para essa época em que os farazes de Chorão se tinham multiplicado muito rapidamente, ameaçando o poder dos bramânes? Acabara Ravalnath por ser, inadvertidamente, o protector deste ideal? Embora seja impossível responder a estas questões, bem como recuperar as articulações entre eventos e representações religiosas tão distantes, sobretudo dada a ausência de testemunhos locais coetâneos e a mediação «cristã» de

⁴² Mitragotri, 1999, p. 168. Na aldeia de Carambolim, por exemplo, existia a referência explícita ao Ravalnath dos chaudarins (HAG, fl. 40).

⁴³ Para a sua descrição, veja-se Pereira, 1940, II, pp. 225 e 234.

⁴⁴ A presença simultânea destes deuses no mesmo complexo de templos significava, possivelmente, a existência de transacções entre divindades superiores e inferiores, vegetarianas (puras) e não-vegetarianas (impuras).

⁴⁵ Fuller, 1992, p. 44.

toda a informação disponível, ainda assim elas devem ser formuladas no momento de analisar os significados expressos no panteão de Chorão, bem como a sua função na resolução - a um nível simbólico - dos conflitos sociais.

É por isso que, e assim se termina esta brevíssima sondagem ao panteão desta aldeia, uma outra divindade, uma deusa sudra que expressava o mesmo tipo de preocupação, tem de ser lembrada. Refiro-me à terrível Bhaukadevi, cuja natureza se reportava também à questão da reprodução biológica e social⁴⁶. Normalmente instalada junto de cemitérios, a natureza feroz de Bhauka requeria, tal como Ravalnath, sacrifícios de sangue e cânticos obscenos. E tal como acontecia com Ravalnath, os sacrifícios a esta deusa eram realizados por um sacerdote gauda, provavelmente na lua nova do mês Vaishajk (Abril-Maio). Um dia a evitar. É que nesse dia, a abstinência sexual de Bhauka podia explodir e destruir tudo aquilo que a rodeava. Bhauka era conhecida por não ter marido nem filho, condição que a tornara uma deusa frustrada, cuja energia sexual contida potenciava a explosão da sua raiva e angústia. Para acalmar esta deusa enraivecida tornava-se necessário criar situações virtualmente mais sangrentas e obscenas do que aquelas que ela, Bhauka, estava a preparar - ritos que, sob muitos aspectos, não eram muito diferentes daquilo que usualmente se designa por Tantrismo⁴⁷. Apesar do interesse antropológico inerente à identificação destes últimos rituais em Goa, neste período, o que mais importa reter aqui é o evidente antagonismo entre Bhauka e Devki-Krishna (entre sudras e brâmanes?) e o antagonismo de experiências e de memórias que tal materialização podia expressar.

Relações igualmente intrigantes entre outros deuses, deusas e grupos sociais que coabitavam a ilha podem ser recuperadas por quem enverede por este tipo de escrutínio⁴⁸. Penso, contudo, que os exemplos aqui referidos são suficientes para ilustrar a minha intenção: apesar de ser difícil restaurar os seus múltiplos significados, não há dúvida de que o panteão de Chorão estava relacionado com questões sociais, com a própria ordem social e as experiências históricas das gentes da ilha.

E eram semelhantes paisagens sociais e sagradas que refractavam as situações que os habitantes da ilha iriam experimentar depois de 1540. Não surpreende, pois, que a

⁴⁶ Mitragotri, 1999, pp. 138 e ss.

⁴⁷ Também os rituais e as formas de devoção desenvolvidas na aldeia estavam relacionadas com dois momentos reformistas: o reformismo vaishnava de Madhavacharya. (Shirodkar, 1988, pp. 9 and ss.; 1998, II, pp. 24-55.).

⁴⁸ Na base do panteão, encontravam-se Dadd-Shenkar e Barazan. Dadd-Shenkar evoca a presença de espíritos malignos, enquanto Barazan refere-se a lugares sagrados e a cultos frequentes entre as comunidades Sudra.

situação resultante de tal encontro, das imagens, percepções e sentidos que então foram mobilizados e reajustados - recriados, em suma - também não fosse nada linear. Antiquíssimas ou recentes, estas devoções e práticas não podiam ser tão facilmente apagadas quanto os templos e as imagens pintadas ou esculpidas tinham sido, e os relatórios escritos pelos jesuítas revelam a consciência precoce em relação a este traço experiencial. Ao invés, a multiplicidade e a complexidade do panteão permitia a relativização da presença cristã por parte das populações locais. Quem sabe, talvez os cristãos e o(s) seu(s) deus(es) tenham sido integrados, num primeiro momento, como novos imigrantes, mais uns entre os muitos que a ilha já recebera. E apesar desta percepção inicial não poder subsistir após a violência de um segundo momento, a memória de tal representação pode ter ajudado a implantação das estruturas cristãs, de um projecto que, paradoxalmente, era exclusivo e totalitário, não se compadecendo, com mestiçagens religiosas, hibridismos, sincretismos, indigeneizações, ou os que se lhe queira chamar. Em suma, a experiência histórica (religiosa, social, outra) das famílias que residiam nas aldeias da ilha tanto podia beneficiar quanto dificultar - ou até mesmo impedir - o sucesso do projecto missionário. Beneficiava porque permitia, facilmente, a implantação de novas estruturas religiosas; dificultava e impedia porque o próprio conceito de conversão era, de certa forma, incompreensível para uma estrutura religiosa integradora, cumulativa, e flexível. Extremamente flexível. A presença mais forte de um ou de outros efeitos podia ser, contudo, o resultado da mais pura contingência.

Para observar a filigrana deste processo torna-se necessário regressar à ilha, mas agora décadas antes da escrita da missiva de Rodrigues. Só assim se poderá aceder ao cenário que conduziu à conversão dos seus habitantes.

2. Sonhos e ameaças. A primeira presença jesuítica

Apesar de não ser este o momento ideal para retomar a velha lenda da conquista de Goa, é oportuno recordá-la por as primeiras notícias sobre a interferência portuguesa em Chorão remontarem ao ano de 1511, um ano após a conquista da cidade. Já por essa altura, alguns gancares de Chorão tinham atravessado o rio, refugiando-se nas terras sob domínio do sultanato de Bijapur - vendo as suas rendas e terras ser

expropriadas e entregues aos habitantes da ilha ou ao rei de Portugal⁴⁹. Aos que permaneceram, à maioria. Em nada surpreendendo, boa parte das elites locais aderiram ao novo projecto de dominação, como já haviam provavelmente feito nas dominações anteriores. «São homens cheos de novidades», dissera Albuquerque ao rei D. Manuel, ainda que se não estivesse a referir, unicamente, às elites de Chorão, «e se acharem capitam português que dê escalla franca e soldo, são logo cem mil piães com elles»⁵⁰. Para além de algumas terras expropriadas, receberiam outros presentes da coroa portuguesa - sabe-se que em 1512, tapeçarias de seda seriam entregues aos naites de Chorão, como mercê do rei de Portugal -, tanto como uma espécie de convite à prossecução da colaboração ou como recompensas pela ajuda que tinham dado durante a conquista portuguesa daquelas ilhas⁵¹.

Idênticas a estas, outras referências à ilha de Chorão surgem em outros momentos igualmente importantes para a dominação portuguesa: em 1526, quando o *Foral de Mexia* foi compilado⁵²; em 1541, quando a transferência anual de 2000 tangas brancas para o culto cristão foi negociada; depois, quando as terras e rendas que antes tinham pertencido aos templos foram definitivamente atribuídas aos jesuítas, decisão fixada em documentos cuja importância jurídica é incontornável. Todos estes documentos - estes «contratos» - foram assinados pelos gancares de Chorão, os quais terão preferido manter as suas posições privilegiadas, as suas casas e terras, em vez de abandoná-las por discordarem do que estava a ocorrer.

Complementando o estabelecimento de uma ordem jurídica e institucional distinta, simbolizada pelas companhias de soldados estabelecidas nos passos, pela visita regular do tanadar, e pela colação de impostos, foi sendo traçada uma geografia cristã na ilha de Chorão. Há notícia da construção de uma capela em 1541, e três anos depois, a construção da igreja de Nossa Senhora da Graça, na margem sul da ilha, no bairro Maddel. E apesar de, contrariando a tendência de cristianização da paisagem, e antes ainda dessa profícua década de quarenta terminar, Pero Fernandes Sardinha, vigário geral, ter proposto a concentração de todos os «gentios» nas ilhas de Chorão e Dívar, de modo a proteger a conversão das restantes aldeias destes territórios, Chorão continuaria a ser, inversamente, o modelo do projecto cristão.

⁴⁹ BIVG, 1944, p. 61.

⁵⁰ BPAPO, IV-1, P. 1, p. 406.

⁵¹ BPAPO, I-3, P. 1, pp. 406-429, p. 459, p. 604.

⁵² APO, F 5..

Aí se procurou, em primeiro lugar, criar de raiz uma nova povoação, um bairro cristão. Nos primeiros anos da década seguinte, o governador ofereceu um grande campo, junto à igreja, onde devia ser construída essa povoação (doravante habitada por cristãos pobres), para quem, e na mesma altura, o jesuíta Gaspar Barzeus pediu alguns privilégios⁵³. É também na mesma altura que alguns portugueses enriquecidos se estabelecem na ilha, e aí constroem quintas de lazer, acompanhando-as, sempre que possível, de palmares e outros interesses económicos⁵⁴. Estes portugueses tenderam a tornar-se, por assim dizer, parte do grupo de «adventícios» e as quintas de Chorão albergaram, com uma certa frequência, festins e outras celebrações. Um de entre estes novos residentes - de quem se esperava uma ajuda especial na conversão e na cristianização - assumiu a função de Pai dos Cristãos⁵⁵. No início da década de 1550, os jesuítas possuíam apenas uma residência (vacionada, também ela, para o descanso e o lazer dos missionários, acabando por se tornar, mais tarde, no Noviciado), e Domingos Fernandes como seu governante. Um padre jesuíta visitava a ilha todos os Domingos, para celebrar missa, apoiado por um meirinho que persuadia os habitantes da aldeia a entrar na igreja - como que concretizando as palavras que trinta anos antes o franciscano Louro pronunciara. Em traços gerais era este o conceito de apostolado que operava, ainda, nesses anos. Pregação itinerante, mas tendendo a tornar-se, e cada vez mais, fixa.

Ainda que fragmentária, esta informação revela a implantação progressiva de novos templos (Nossa Senhora da Graça, São Bartolomeu, a capela de S. Jerónimo), novos deuses, novos ritos, e novos sacerdotes em Chorão⁵⁶, mas também de novas formas de sociabilidade, e apesar da ilha não ser pequena, é improvável que os seus tradicionais habitantes não deparassem, uma e outra vez, com as novas presenças. É improvável, também, que permanecessem indiferentes, durante muito tempo, a tais substituições.

Até porque o poder destes «adventícios» tendia a crescer. Pelo «Tombo de namoxins»⁵⁷ sabe-se que os jesuítas se tinham tornado importantes «proprietários» de

⁵³ Catão, 1966, pp. 28-30.

⁵⁴ Em 1562, por exemplo, o conde do Redondo doa uma várzea a Rodrigo Monteiro; anos depois, D. Francisco de Mascarenhas entrega o comércio da ilha a um português (Pissurlencar, 1952, p. 57).

⁵⁵ DI, III, pp. 140-155, DI, III, p. 350, DI, III, p. 577.

⁵⁶ Nesse período, eram poucos os convertidos. Fernandes refere 30 para o início da década de 1550, e Aires Brandão diz que em 1556 eram já trezentos (DI, III, p. 577).

⁵⁷ Namoxins era o nome das terras entregues às divindades.

terras da ilha, e se alguma dúvida restasse acerca do poder que estes missionários estavam a adquirir, elas esvanecer-se-iam depois da leitura da carta escrita pelo padre Alessandro Valignano, em 1574, na qual o austero jesuíta referiria a ilha de Chorão como pertencendo aos jesuítas *in temporalibus* e *in spiritualibus*⁵⁸. Mesmo que Valignano, ao reconhecer naquela ilha semelhante combinação, tivesse em mente os aldeamentos de Baçaim e aqueles que começavam a realizar-se em terras brasileiras, a associação que estabelece é, em si mesma, extremamente sugestiva. É que é muito provável que Chorão tivesse constituído uma das primeiras experiências deste tipo (depois aperfeiçoada e experimentada noutros lugares), ainda que impossível de concretizar, pois tratava-se de uma situação institucional e sócio-cultural estruturalmente distinta das atrás referidas. Ainda que não com um poder similar àquele que viriam a exercer nos aldeamentos e reduções do Novo Mundo, em apenas três décadas os jesuítas tinham sido capazes de inverter a sua posição na ilha: da periferia, das margens do rio, tinham acabado por controlar (ou, pelo menos, nisso acreditavam) o seu coração.

Por seu turno, a sugestiva missiva de Valignano não teria sido possível se o processo de conversão da maioria dos habitantes de Chorão não se tivesse ainda concretizado. Para ser mais precisava: o poder *in temporalibus* e *in spiritualibus* referido pelo então visitador decorria da própria conversão. Daí que importe compreender de que maneira é que os inacianos conseguiram converter os diferentes grupos que residiam na ilha, antes ainda de estarem no auge do seu poder institucional. Sem esquecer as interrogações enunciadas no início deste capítulo, torna-se essencial conhecer, então, a mecânica do processo que produziu tais efeitos (e nesse sentido, este capítulo prolonga a discussão dos dois capítulos que o precedem).

A descrição de alguns dos eventos mais importantes que levaram à conversão colectiva dos habitantes de Chorão, na micro-conjuntura de 1557 a 1560, ajuda a reconstituir alguns dos seus aspectos mais relevantes. E é com essa intenção que se torna oportuno regressar, mais uma vez, à igreja de Nossa Senhora da Graça, onde Domingos Fernandes continuava a escrever a mesma carta.

Provavelmente orgulhoso, Fernandes explicou aos seus leitores portugueses que aquando a sua chegada à ilha, entre os anos de 1555 e 1556, eram poucos os cristãos que aí se encontravam. Tinha-lhe sido entregue - somente a ele - a obrigação de cuidar

⁵⁸ DI, IX, pp. 505-506.

de «tutte le cose che appartenenti a christiani»⁵⁹. Esta descrição de solidão é claramente exagerada, pois sabe-se que o irmão Domingos recebia a visita semanal de um outro jesuíta, esse sim, incumbido da pregação e da conversão, para além de contar com a presença de outros irmãos e padres que iam até à ilha para repousar, ou aí se estabelecerem enquanto esperavam pelo próximo barco que os iria transportar para outros territórios de missão - como era o caso do Patriarca da Etiópia⁶⁰. Além do mais, Fernandes podia contar com os portugueses que residiam na ilha, bem como, e sobretudo, com o Pai dos Cristãos, responsável *in loco* pelas coisas que este jesuíta tomara como obrigação sua. Definitivamente, Fernandes não estava tão abandonado como dizia estar⁶¹, e é provável que tenha amplificado a sua importância no processo de conversão das gentes de Chorão, pois não era a ele que cabia, sequer, a tarefa apostólica. Talvez assim não se tome surpreendente o facto de, numa mesma missiva, ter descrito como um só, dois episódios importantes, diferentes e concomitantes.

O primeiro destes episódios alude à conversão colectiva dos chaudarins de Chorão, enquanto que o segundo, ocorrido mais ou menos um ano depois, refere-se à conversão dos brâmanes locais. A sua sequência é extremamente sugestiva dos estádios do próprio processo de conversão naquela ilha, bem como das diferenças comportamentais que ele podia supor, tanto para os seus habitantes quanto para os recentes «adventícios». De certa forma, embora com variantes que serão exploradas no capítulo seguinte, a conversão de Chorão pode ser tomada como um retrato exemplar, do modo como o processo era percebido e assumido nesta fase, e nestes lugares.

A conversão dos chaudarins teria estado associada a um casamento entre «gentios» celebrado na ilha apesar da proibição imposta pela coroa portuguesa, segundo a qual

⁵⁹ DI, III, p. 350. Por essa razão, os jesuítas iriam reclamar a igreja como sendo sua: «anda el dicho obispo por usurpar ciertas yglesias nuestras, como Nuestra Señora de Chorán, y otra en Tanaa, las cuales han hecho los nuestros de limosnas buscadas de acá y de allá, y atienden en ellas a la conversión de los infieles y doctrina de los convertidos. Y parece que tratava el Arçobispo de poner un clérigo secular como de su mano en cada yglesia, u que los nuestros attendiessen a la conversión y doctrina, y sus clérigos a tener como possession de dichas yglesias por él. Será bien que allá se tenga advertencia que no passe el Arçobispo algún breve para subjectar, como se ha dicho, las religiones o las yglesias nuestras, diria, a este propósito, Poulanco (DI, V, pp. 553-555).

⁶⁰ Esperava este a alteração da situação no próprio reino da Etiópia, pouco interessada na presença dos inicianos (Gonçalves, 1993, pp. 91 e ss.).

⁶¹ Veja-se, por exemplo, a carta de Aires Brandão para Francisco Rodrigues, em Novembro de 1556 (DI, III, pp. 564-584), na qual se refere a existência de vários jesuítas envolvidos no trabalho missionário de Chorão.

não se podia celebrar quaisquer cerimónias «idólatras» em terras do rei de Portugal⁶². A história é mais ou menos esta: um indiano convertido dissimulou a sua presença num casamento local, e quando este facto se tornou público, o matrimónio teve de ser dissolvido, sendo os noivos obrigados a celebrá-lo mais uma vez. Não é clara a razão desta repetição - se por o indiano ser já cristão, ou se, ao invés, pelo facto de pertencer a um grupo social desfavorecido (seria um faraz?). A verdade é que a sua intrusão na cerimónia cancelou a validade da mesma, e o dito actor sabia que assim iria acontecer quando decidiu fazê-lo. Seria depois do primeiro casamento, e antes do segundo, que o referido decreto - segundo o qual todo aquele que celebrasse ou participasse em tais cerimónias seria punido com a prisão - entraria em vigor. Mesmo assim, e apesar de sobre eles pender semelhante ameaça, os «gentios» celebraram um novo casamento. Atento, o mesmo cristão denunciaria a segunda celebração a Domingos Fernandes, o qual, juntamente com outro jesuíta da cidade e alguns oficiais de justiça, prendeu parte dos participantes no ritual⁶³. De acordo com a descrição de Fernandes, quinhentas pessoas tinham sido presas, e este número incluía não só os convidados, mas ainda outros habitantes da aldeia que tinham tido o azar de...estarem por perto⁶⁴. Os prisioneiros acabariam por (voluntariamente) converter-se, razão pela qual se alcançara, num curto período, o número de 1200 convertidos.

Mesmo se a narrativa de Fernandes é bastante convincente, a verdade é que, dois dias volvidos, o padre Luís Fróis comunica conteúdos distintos sobre o mesmo evento, ainda que fiel ao mesmo estilo. Fróis explica aos seus leitores que os jesuítas tinham tentado, por várias vezes, persuadir os moradores de Chorão a se converterem. Só depois de estes terem recusado violenta e sistematicamente a conversão, continuando a desenvolver as suas práticas «idólatras», é que tinham recorrido a outros métodos, tais como a prisão. Claramente, Fróis, mais educado do que Fernandes, tinha pleno conhecimento das vias suaves e violentas que tanto a tradição missionária quanto o senso comum da época preconizava em situações deste tipo. É possível que já conhecesse os textos de Francisco de Vitória e de Bartolomé de las Casas, onde, a propósito das situações vividas no novo mundo espanhol, se propugnara a coerção como recurso legítimo apenas quando a resistência às embaixadas missionárias era

⁶² Para uma descrição detalhada das cerimónias matrimoniais (ainda que não seja claro se se refere à região de Goa ou à costa do Malabar), veja-se Gonçalves, 1952, III, cap. 13; e uma reflexão mais recente em Gonçalves, 1950, pp. 14-15.

⁶³ É o decreto de D. Sebastião, de Março de 1559, no qual se estatui que todos aqueles que realizassem ritos «gentílicos» deviam ser punidos (APO, F 5, p. 389).

muito forte. Todavia, estaria também atento às repreensões que tinham sido feitas aos conimbricenses a propósito do rigor com que desenvolviam determinadas actividades. Embora esse conflito evidenciasse, desde o início, a existência de pelo menos duas «vias» de acção no seio da própria Companhia, as quais se prolongariam na sua história, a verdade é que era a posição oposta à de Coimbra (simbolizada por Simão Rodrigues e, em Goa, por António Gomes) aquela que Loyola escolhera⁶⁵. Era este o universo referencial implícito à legitimação que Fróis providenciou. E se Fernandes referia quinhentas conversões, Fróis registaria, e tão somente, trinta a quarenta, todas elas de residentes no bairro de Nossa Senhora da Graça⁶⁶. Outra diferença: este segundo jesuíta conta que os habitantes do bairro tinham fugido dos portugueses que os procuravam, procurando esconder-se em qualquer lugar. Mas também Fróis insiste na realização de um inquérito judicial, durante o qual um dos mais velhos proclamara, voluntariamente, ser cristão, gesto que seria replicado pelos restantes.

Estas descrições não só permitem aferir das atitudes dos missionários face ao processo de conversão (e às *nuances* e fracturas que as constituíam) como permitem aceder, ainda, a algumas das atitudes que os habitantes destes lugares manifestaram em relação ao mesmo processo. É claro, por exemplo, que certos habitantes da aldeia - provavelmente parte dos pobres a quem tinha sido concedido um campo junto da igreja e que tinham recebido, por intercessão do padre Gaspar, uns tantos privilégios - tinham abraçado o Cristianismo nos primeiros anos de presença cristã. Mais, quase se pode conjecturar entre quem é que teriam sido recrutados estes primeiros grupos de convertidos (aspirariam os farazes de Chorão ou outros grupos igualmente desfavorecidos a ocupar tal lugar?)⁶⁷. A dar crédito a Srivastava na síntese que oferece sobre as condições sociais da generalidade dos camponeses indianos durante este período, estas populações seriam muito pobres, possivelmente ainda mais pobres do que na actualidade⁶⁸. Ou seja, elas tinham mais do que boas razões para esperar uma vida mais confortável numa ordem cristã (ou numa ordem que se apresentava como alternativa). Grupos que tinham excelentes motivos para apropriar o discurso dos

64 «Ma anchora certi altri che egli haveva in una sua possessione che dovevano in tutto essere da 500 in più, de' quali alcuni per la paura della giustizia si convertirono il medesimo giorno» (APO, F 5, p. 389)

65 Sobre estas fracturas veja-se Zupaňov, 1996, 2000 e 2002a (no prelo).

66 Fróis diria, em vez disso, que «seria o numero de culpados pouco mais ou menos obra de 30 ou 49, os quaes moravão em hua povoação mui grande antre huns pallmares, perto da mesma casa de Nosa Senhora» (DI, IV, pp. 328 e ss.).

67 Os «Farazes» eram consensualmente considerados como os mais pobres entre os pobres.

68 Srivastava, 1975, p. 146. A mesma imagem é reproduzida em Chandra, 1982 e Fukazawa, 1982.

cristãos, possivelmente por neles reconhecerem uma utilidade prática. Grupos que, ao aderirem, através da conversão, à ordem cristã, estavam a manifestar a sua divergência em relação à ordem social dominante⁶⁹.

Recorde-se que aqueles que optavam pela conversão tinham acesso a situações que podiam diferenciar, pela positiva, os seus destinos sociais. Por exemplo, colocavam-se em boa posição para receberem as terras entretanto confiscadas aos que permaneciam «hindus», ou para usufruir delas como servidores dos novos templos (as igrejas cristãs) e dos seus sacerdotes (os missionários). Típico é o caso de António Rodrigues, cristão de Margão, ao qual seriam concedidas, em 1603, rendas anteriormente usufruídas por Diogo Fernandes, o capitão português que destruiu os templos de Salcete. Os que se cristianizavam podiam substituir nos seus ofícios tradicionais os vizinhos que recusavam a conversão, permitindo-se aspirar, até, a ocupar alguns dos ofícios mais desejados na ordem imperial portuguesa. Por outro lado, mantinham os direitos sobre os seus familiares órfãos (e respectivas heranças), ou mesmo sobre os órfãos familiares de vizinhos seus, sempre que estes permanecessem devotos às suas crenças. Como se disse, havia boas razões para optar pela conversão e é nesse sentido que aponta, mais uma vez, a análise de Alessandro Valignano, em 1579. Dela ressalta o pragmatismo inerente à escolha pelo Cristianismo pela maior parte das populações locais:

«no toman el hazerse christianos como cosa sobrenatural con aquel verdadero deseo de salvar sus almas antes lo toman como cosa humana pareciendoles que no es mas que mudar casta y modo de vivir dexando la casta de los gentiles y haziendose de la casta de los christianos, y como no alevantan sus espíritus ni se mueven por otro respecto que para huyr de alguna pena temporal merecida por sus delictos, o con esperança de algun premio o interesse humano pareciendoles que han de ser favorecidos y ayudados de los vizoreys y capitanes y de los padres»⁷⁰.

Os primeiros a assim se comportarem constituíram os principais informadores e aliados dos missionários, permitindo a estes que se fossem infiltrando, de forma eficaz, na ordem local - o que era mais provável acontecer nas localidades onde as tensões sociais eram latentes.

⁶⁹ Este padrão reproduz, aliás, o modelo de conversão típico para o primeiro momento (caso da conversão dos Paravas, mais conhecida das conversões «utilitaristas»). Sobre a escolha da conversão como forma de dissensão, veja-se, *maxime*, Viswanathan 1995, 1996, 1998; sobre alguns dos seus efeitos na fixação ou dissolução de identidades de «casta», veja-se Dirks, 1996.

⁷⁰ DHMPPO, XII, p. 475.

Mas para além destas atitudes de adesão e de apoio, as versões jesuíticas apresentam outro tipo de atitudes: as daqueles que se escondiam ou fugiam dos portugueses, e dos que continuavam a praticar clandestinamente os mesmos ritos, mesmo quando estes tinham já sido proibidos pelos poderes imperiais. Seriam alguns destes que, mais tarde, ao encararem a ameaça das armas, tinham trocado a prática da fé pela vida e pela estabilidade; enquanto outros optariam, efectivamente, pelo abandono «da patria e das fazendas».

As reacções dos habitantes de Chorão foram, nesse sentido, respostas previsíveis às iniciativas dos agentes portugueses, a esse programa que devia ser rapidamente concretizado e do qual se esperava resultados a um curto prazo - a conversão e o baptismo colectivos. Conversão e baptismo que, insisto, transformavam juridicamente aquelas populações, integrando-as plenamente, após o rito baptismal, na ordem portuguesa. Esta dimensão legalista de todo o processo não pode nem deve ser esquecida no momento de avaliar as experiências sócio-culturais daqueles lugares. Em parte por isso, em parte pelas fracturas que radicalizava em cada localidade, após a conversão de um dos grupos mais desfavorecidos que constituíam a comunidade, tornava-se extremamente difícil evitar conversões subsequentes e, de alguma forma, a própria conversão das elites⁷¹. Para, depois, recomeçar, mas agora de cima para baixo.

Como é que isto aconteceu na ilha de Chorão?

Apesar de duvidoso, por ser esse o período de abstinência matrimonial segundo o calendário religioso local, Fernandes lembra que o baptismo dos convidados do casamento clandestino que tinham acabado na prisão ocorrera no dia de São Bartolomeu, a 24 de Agosto. A ser verdadeiro o *timing* do baptismo, é então provável que aquela gente tivesse passado uns poucos meses na prisão, até ser finalmente persuadida à conversão. Mais improvável - embora não impossível - é que o casamento tivesse acontecido num período pouco auspicioso, até interdito, a tal tipo de eventos. Sem poder comprovar a veracidade de qualquer uma das interpretações, aceitem-se as coordenadas fernandinas, até pelo significado simbólico do dia para o qual remetem.

O significado cristão é relativamente explícito: circulava a lenda de que o apóstolo

São Bartolomeu tinha estado na Índia, tendo sido ele o responsável pela conversão dos indianos, no primeiro século da era cristão. Daí que a conversão nesse preciso dia vinculasse aquele evento ao tempo bíblico, ao Cristianismo primitivo, transfigurando os missionários em verdadeiros apóstolos, nos Pedros e Paulos já pintados nas ainda escassas igrejas, e os indianos, nos pagãos da Antiguidade, posteriormente transformados, também eles, em apóstolos.

Por sua vez, para as populações locais, a semana de 24 de Agosto era a semana em que se celebrava a colheita do arroz, durante a qual se realizava o festival a Ganesha, um dos importantes deuses da ilha⁷². A par disso, era nesta época, poucos dias depois, que se comemorava o nascimento de Krishna, cumulado com as cerimónias de purificação no rio Khandebar⁷³.

Em que medida é que subjazia, à escolha da data, uma intenção estratégica? Em que medida é que a percepção do tempo, o controlo do tempo, a marcação do tempo, fazia parte da estratégia de conversão e de cristianização? Em que medida é que a cristianização do tempo «sagrado» acompanhava a tentativa de substituição, passo a passo, imagem a imagem, edifício a edifício, dos signos «idólatras» pelos signos cristãos? Imprimindo, *desde o primeiro momento, a partir da base, a partir das categorias mais estruturantes da percepção*, significados cristãos nos lugares em que os outros significados tinham sido silenciados?

Com ou sem intenção, a verdade é que os cenários locais tendiam a alterar-se após esse tipo de intervenção. E a alterar-se estruturalmente. Talvez não pelas razões subjacentes às perguntas atrás enunciadas, mas pela acumulação de razões que, aos poucos, iam constituindo, na aldeia, novas situações, novos actores, novos significados. Por exemplo: desde o dia de tal baptismo, os grupos «médios» da aldeia foram-se convertendo, replicando os comportamentos que os grupos mais desfavorecidos tinham já ensaiado. «Purificados» e baptizados com grande pompa, os convertidos participaram nos ritos cristãos, vestiram-se e comeram coisas

⁷¹ Sempre que possível, seria o segundo modelo a operar.

⁷² Este festival continua a ser celebrado, ainda hoje.

⁷³ Robinson, 1998, p. 135. A celebração do Diwali, entre o fim de Outubro e o início de Novembro (o mês Kartak), está relacionado com o casamento de Krishna. O festival de Ravalnath era, certamente, um desses outros momentos em que, como Christopher Fuller sugere, se verificava uma «collective ordering of experience» (Fuller, 1992, p. 7; veja-se, a este propósito, a tese desenvolvida por Niklas Luhmann em *Religious Dogmatic and the Transformation of society*, 1975).

substancialmente diferentes daquelas a que estavam habituados⁷⁴ e violaram abertamente algumas das velhas normas⁷⁵.

Como que subitamente, numa mão de anos, mais e mais gestos e signos cristãos começaram a ser realizados por moradores da ilha, e não apenas pelos portugueses ou outros europeus que se tinham instalado naquelas povoações; ou pelos intocáveis farazes. Ainda que não se possa falar, para este período, de uma efectiva cristianização da paisagem - e as gravuras do código Casanetense e de Linschoten, de meados e de finais do século XVI, sugerem precisamente isso, as permanências e as alterações do cenário social -, torna-se claro que cada vez mais, e mais rapidamente, a cristandade abandonava as margens e se dirigia para o centro. Para o coração das aldeias, para o coração das gentes. E tal como se mostrou alguns parágrafos acima, mas também no capítulo 5, os novamente convertidos podiam minar as estratégias de resistência desenvolvidas por aqueles que tinham escolhido permanecer «gentios» ao agirem como informadores e denunciadores. Para aqueles que não tinham a intenção de se converterem, de colaborarem, de se conformarem, a vida tornava-se cada vez mais difícil. Esconderem-se ou fugirem era cada vez menos seguro, já que escassos eram os lugares da ilha onde não houvesse, já, um ou outro cristão. Os olhos e os braços cristãos tornavam-se omnipresentes.

É provável que, imediatamente após a conversão dos chaudarins, as elites locais tenham discutido as alterações práticas que tal conversão podia introduzir nos equilíbrios locais e no quotidiano da aldeia. Até porque os chaudarins não eram nada menos do que os trabalhadores dos palmares e estes uma das principais fontes de rendimento da gancaria. Tal como outros convertidos, exerciam ofícios que ninguém mais podia (ou sabia) realizar. Estariam eles entre aqueles que, como Quadros sugeriu, tomaram «mais openião de si»? Quais eram os efeitos práticos desta nova percepção de si-mesmo, do estatuto pessoal, do estatuto grupal?

Para as elites locais, esse tomar «mais openião de si» era ameaçador. Podia significar, a médio prazo, a perda de *status*, o qual dependia, em grande parte, dos serviços realizados por esses grupos que se iam cristianizando. Numa ordem cristã, estes grupos podiam recusar-se a exercer o que, até então, não tinham abertamente

⁷⁴ DI, III, 577; DI, IV, pp. 309 e ss., p. 709 e ss., DI, VI, pp. 68-69.

⁷⁵ Entre eles, alguns «novamente convertidos» podiam bem ter defendido os interesses dos cristãos contra os dos seus anteriores «senhores» (veja-se, por exemplo, DI, III, pp. 709-710; DI, IV, p. 132).

questionado. Como os serviços de limpeza das casas dos brâmanes, e da própria aldeia, por exemplo. Como é que podiam os brâmanes (ainda que daivadnea, ainda que brâmanes caídos) manter a sua identidade social se ninguém realizasse as funções impuras que lhes estavam vedadas nos próprios textos que veiculavam como legitimadores da sua posição? O que é que podia acontecer se os antigos serviçais decidissem subverter, eles mesmos, as práticas derivadas desses textos que desconheciam e nem tinham ouvido recitar por disso serem indignos, e cujo poder agora relativizavam, à semelhança daquele cristão que se tinha introduzido secretamente no casamento para o qual não fora convidado?

Na probabilidade de um cenário semelhante, mais do que possível é plausível pensar que as elites locais discutiram as alternativas que lhes restavam. Apesar de se não ter acesso a uma descrição das possibilidades de escolha que se apresentaram às elites locais de Chorão, naqueles anos de 1557 a 1560, Sebastião Gonçalves oferece uma magnífica descrição do mesmo processo na aldeia de Carambolim, na ilha de Tiswadi, na mesma altura. Esta descrição, também citada por Rowena Robinson no seu *Conversion, Continuity and Change, Lived Christianity in Southern Goa*⁷⁶, é extremamente sugestiva das questões que se terão colocado às elites de Chorão. E o facto da aldeia de Carambolim ter um estatuto local muito semelhante à principal povoação de Chorão (tinha voto na Câmara Geral e as suas elites tinham estado envolvidas nos mesmos eventos que as elites de Chorão, e Carambolim era das principais aldeias de Tiswadi) legitima esta inferência, esta aproximação.

Em 1559, os gancares da aldeia de Carambolim ter-se-iam reunido para deliberar acerca do negócio da conversão, depois de terem conhecimento de que «os gentios da ilha de Goa se convertiam a nossa sancta fee». Nessa assembleia, terão sido formulados três pareceres diferentes:

«o primeiro foi, que pois a chrandade crecia tanto, se passassem a terra firme deixando a patria e fazendas para que nao fossem constringidos a deixarem os idolos;

o 2º foi que se avia de esperar com paciencia até que o viso-rey D. Constantino acabasse o tempo do seu governo, parecendo-lhe que a conversão cessaria com a vinda de outro viso-rey;

o 3º parecer foy o que deu hum dos mais velhos dizendo que pouco aproveitaria

⁷⁶ Robinson, 1998, p. 52.

hir-se Dom Constantino ficando os Padres da Companhia em Goa, os quaes por todas as vias avião de procurar fazer christãos, nem lhes faltaria o favor dos viso-reys, pello que melhor era fazerem-se logo christãos, pois tarde ou cedo o avião de ser.

Pareceo bem a todos este conselho e pedirão o sagrado baptismo»⁷⁷.

Esta leitura da situação remetia para situações muito concretas, todas elas igualmente conhecidas pelos gancares de Chorão e outras elites aldeãs, de entre as quais se destacam o aumento gradual da cristandade e o constrangimento à conversão, através da redução dos direitos políticos e económicos das populações que não eram cristãs. Face a tais situações, as escolhas que se podia assumir eram, basicamente, três: a resistência activa (através do abandono da «patria e fazendas» ou da rebelião), a resistência passiva, ou a *contemporização* (através da conversão ou do aproveitamento de situações social e politicamente ambíguas). As mesmas opções vislumbram-se nas atitudes dos habitantes da ilha aqui analisada.

No caso de Carambolim, algumas das famílias representadas nesta assembleia terão decidido abandonar as suas casas e as suas terras. Note-se que estudos recentes sobre situações «semelhantes» têm demonstrado que a via da fuga tendia a verificar-se em situações extremas, em situações de desespero, quando todas as outras formas de resistência e protesto se tinham esgotado. Um acto resultante de uma «situação realmente desesperada», é assim que Michael Adas qualifica a opção pela fuga no seu magnífico texto sobre formas de protesto no sudeste asiático colonial e pré-colonial⁷⁸. Adas insiste que este comportamento é ainda mais típico entre as populações que habitam regiões cuja principal actividade económica é o cultivo do arroz, porque tradicionalmente mais sedentárias (por oposição àquelas que viviam em regiões mais secas, as quais revelariam uma maior mobilidade), extremamente ligadas à terra onde tinham nascido e onde estavam guardadas as suas memórias. Apesar de outros autores relativizarem esta interpretação – David Ludden defende que nesses períodos pretéritos a agricultura sedentária ainda o não era efectivamente em muitos destes lugares, estando os lavradores habituados a uma grande mobilidade, e são várias as referências ao abandono das terras, no império mogol, por razões fiscais, e mesmo nos territórios de Goa, antes da chegada dos portugueses, ou após a sua chegada, mas não

⁷⁷ Gonçalves, 1951, II, pp. 355-356.

⁷⁸ Adas, 1994, *maxime*.

por causa da conversão⁷⁹ – é provável que a fuga tenha constituído, ainda assim, uma das últimas escolhas seleccionadas por estas populações.

De acordo com cálculos actuais, teriam fugido quase 100 000 habitantes dos territórios de Goa para os territórios adjacentes, entre o século XVI e XVII, para um total de cerca de 200 000 a totalidade de habitantes desta região (numa contagem já posterior à fuga daqueles). A ser verdade, cerca de 1/3 da população local, número que parece pecar, em todo o caso, pelo exagero. As populações foragidas transportariam consigo os seus deuses, e a prova de que muitas delas não regressaram, é que as imagens destas divindades encontram-se instaladas, ainda hoje, nas povoações da «terra firme», sobretudo na região de Ponda, em templos «financiados», na sua maioria, por brâmanes (muitos dos quais parecem ter tido maior dificuldade, nesse primeiro momento, em entrar em ruptura, mesmo que formal, com o seu sistema de crenças, de supremacia social, e de poder).

Como foi sugerido, a desertificação não era apenas o resultado mais inesperado da política de conversão. Ela esteve associada, também, ao clima de guerra e guerrilha com a vizinhança que se viveu entre as décadas de quarenta e setenta daquele mesmo século, o qual tornava insustentável a vida para muitas famílias, sujeitas à razia dos campos ano após ano, à invasão dos templos sagrados por companhias de soldados que aí se entricheiravam, e até à morte, por as campanhas militares não respeitarem aqueles que, inadvertidamente, se atravessavam nos seus caminhos. Difícil é aferir quais as razões mais importantes a sustentar a fuga das populações - se a conversão (a conquista espiritual), se a guerra (a conquista e conservação territorial). Todavia, e muito embora este tema seja da maior relevância, os testemunhos que dele existem - registos em olas em alguns templos de Kerala e do Karnataka, nas quais se registam algumas das histórias das famílias que fugiram -, necessitam, ainda, de ser submetidos a uma análise heurística, de modo a controlar a sua veracidade, tanto das suas histórias quanto dos números de foragidos apresentados pelos «tradutores» de tais olas, frequentemente envolvidos no que vulgarmente se designa *identity politics*.

Independentemente do acesso a estes e aqueles vestígios materiais, é inquestionável que o recurso à fuga foi substancial durante este período, e os testemunhos dos próprios oficiais portugueses - nomeadamente os forais de 1567 e o de 1595, mas

⁷⁹ Ludden, 1999, p. 67; Finer, s.d., vol. III, pp. 1251-1252. Por exemplo, em 1510, aquando a conquista de Goa por Afonso de Albuquerque, a destruição dos campos e a fome que se lhe seguiria levaria à mobilidade das

também uma série de decretos régios -, dão conta do emamento de muitas regiões de Goa, e do perigo que tal situação representava, tanto por razões fiscais quanto pela (in)segurança militar⁸⁰. K.N. Chaudhuri refere, precisamente, esse perigo, ao lembrar que «pushed to its limits, mass coercion depopulated entire agricultural districts and resulted in peasants absconding, destroying the state itself in the process»⁸¹. Que essa ameaça terá pairado sobre o Estado da Índia, assim o indicia o decreto de 1561, pelo qual o vice-rei D. Francisco Coutinho, por ter achado as terras «muito despovoadas, e as aldeas perdidas, e as varzeas alagadas, e o rio entupirse, e os gentios moradores nellas serem auzentes, e as não quererem vir povoar», determinaria que «a todo o infiel gentio que se tornar lhe entreguem a sua fazenda, e a tenha, e pessua como dantes fazia»⁸². O governo também adaptava o seu comportamento às circunstâncias...

Mas não foi a fuga, de facto, a opção privilegiada pela maioria das populações que residiam em Goa.

E entre aqueles grupos que não quiseram abandonar nem os seus «ídeos» nem as suas «fazendas», e que continuavam a realizar clandestinamente sacrifícios e devoções, havia quem tivesse conhecimento do caso dos cristãos-novos e das estratégias que estes estavam a desenhar⁸³ - as quais recordavam, provavelmente, práticas por eles ensaiadas em relação aos anteriores poderes islâmicos, quase sempre habituados a aceitar, e quantas vezes em troca de dinheiro, a autonomia judicial, religiosa e social das comunidades infiéis. Se no momento de pensar as opções que se colocavam às populações locais torna-se incontornável debater a comunicação por elas estabelecida com os grupos de cristãos-novos que, pela mesma altura, se confrontavam com uma política de marginalização, para não dizer de exclusão, por parte da coroa portuguesa, é imprescindível relembra, e mais uma vez, a importância das suas culturas e experiências locais anteriores. E não surpreendentemente, algumas elites locais propuseram aos agentes portugueses uma solução radicalmente pragmática - o pagamento de uma taxa em troca do direito de manter a sua fé; prometendo, ao

populações em busca de mantimento (Diusney, 1989, p. 258).

⁸⁰ APO, F 5, I, pp. 109-202, II, pp. 602-603, pp. 841-842.

⁸¹ Chaudhuri, 1990, p. 79.

⁸² APO, F 5, I, p. 489.

⁸³ Veja-se, a esse propósito, o estudo de Ana Cannas da Cunha, de 1995, no qual se faz uma anatomia deste processo que ocorre, precisamente, na década de 1550.

mesmo tempo, celebrarem os seus rituais fora dos territórios de Goa⁸⁴. De acordo com um texto posterior, a *Admirabile Vida, y virtudes del santo martir Rodulfo Aquaviva* (...), essa proposta fora discutida em Lisboa, e até aceite pelo cardeal D. Henrique, tendo sido revogada aquando a entrada de Filipe II na cidade de Lisboa, e a pedido do padre Alfonso Pacheco - pouco depois envolvido no martírio de Cuncolim -, o qual avisara os conselheiros do rei sobre as suas desvantagens, regressando à Índia, em contrapartida, com muitos despachos favoráveis à conversão⁸⁵. Para além da versão setecentista que procurava, sobretudo, exaltar o papel de Alfonso Pacheco, nada mais comprova a anuência da coroa portuguesa a tais propostas. Ao invés, uma das críticas mais frequente ao papel dos jesuítas nestes territórios referia-se à facilidade com que estes aceitavam prestações pecuniárias em troca da contemporização com as práticas «gentílicas», permitindo, nomeadamente, a sua passagem às terras firmes para aí realizarem as suas cerimónias. «Tomão por fundamento deste trebuto a conversão de que são menistros, dizendo que pois os infieis se não convertem, paguem para gasto dos convertidos»! - indignavam-se os oficiais da Câmara de Goa que, em 1602, os denunciaram ao rei⁸⁶. Ou seja, se num primeiro momento tinham recusado a pecúnia, depois seriam os próprios jesuítas a promoverem tais práticas.

O caso serve para ilustrar, contudo, os gestos pragmáticos que caracterizaram boa parte do processo, e a mesma sensibilidade pragmática se encontra entre as famílias que terão pedido aos jesuítas para forçarem, explicitamente, a sua conversão. Argumentavam estas que o serem convertidos à força os protegia das severas punições que estavam reservadas pelos «tribunais de casta» para aqueles que transgrediam as práticas que o seu estatuto comportava (como comer carne em vez de vegetais, partilhar refeições com populações impuras), preservando-os, por outro, do desprezo a que seriam votados pelos seus correlegionários⁸⁷. Por detrás destes pedidos residia a provável convicção de que a dominação portuguesa não iria durar por muito tempo, o que justificava um ajustamento transitório, durante o qual se suspendia a identidade «interdita» mas sempre com o cuidado de a não ferir de morte, de modo a poder regressar, com o menor prejuízo possível, ao *status* anterior. Quando os portugueses abandonassem o território.

⁸⁴ DI, IV, p. 190. Essa proposta seria liminarmente recusada. Como se disse, práticas deste tipo caracterizavam muitos poderes islâmicos, sobretudo aqueles que assentavam sobre propostas políticas distanciadas do proselitismo, como era o caso do império otomano (Goffman, 2002, p. 170).

⁸⁵ *Admirable Vita* (...), s.d., p. 175.

⁸⁶ APO, F1, II, pp. 91-110.

⁸⁷ DI, IV, pp. 5-13, pp. 310-311; DI, V, pp. 63-67, 160-188.

Pura ilusão, puro o engano daqueles que acreditaram em semelhante futuro, pois nem eles, mesmo com o recurso aos mais sábios oráculos, conheciam suficientemente a situação social que partilhavam!

Bem mais perspicaz terá sido, em contrapartida, a observação atribuída ao mais idoso dos gancares de Carambolim: «melhor era fazerem-se logo christãos, pois tarde ou cedo o avião de ser». Nessa não muito enigmática frase, já que o mesmo gancar explicitaria as razões que sustentavam tal conclusão, surge condensada a leitura mais comum da situação. Talvez tenha sido Betu Parbu, ou mesmo Locu Mungar, o gancar «dos mais velhos» que enunciou tal opinião, um dos dois que se tinham deslocado, em 1541, às casas do vedor da fazenda para participar na mesma reunião em que também tinham estado Malle e Goinda Porobo, os dois gancares de Chorão. Como se sugeriu anteriormente, esse evento significara bem mais do que a mera e momentânea aplicação das rendas dos templos ao culto cristão, que, segundo o vedor da fazenda, teria efeitos muito benéficos para as aldeias de Goa, pois as populações que assim tinham concordado sentiriam

«pelo tempo como Deos lhe accrescentava suas novidades e fructos cem vezes em dobro do que lhe poderiam render as ditas terras, e o mais principal, seria ainda isto caminho pera os Deos allumiar, e abrir as vontades pera se converterem a nossa sancta fé».

A não ser que as boas «novidades» a que se referia Castelo Branco fossem aquelas que as populações locais estavam a enfrentar naquele preciso momento (a tentativa de metamorfose global do *modus vivendi* das suas estruturas sócio-económicas, político-administrativas e religioso-culturais), as promessas juradas nesse encontro tinham sido, na sua maior parte, violadas. Céptico, o velho de Carambolim terá compreendido que ao poder cristão subjaziam, ao invés, propósitos de durabilidade.

Mas é possível que no caso concreto de Chorão, escolher o Cristianismo tenha estado relacionado, também, com a violência do segundo evento relevante no processo de conversão que aquela ilha, em particular, conheceu. É que face à indecisão ou mesmo à resistência das elites de Chorão, e tendo presente o objectivo estratégico da conversão, os jesuitas viram-se na necessidade de combinar diferentes tácticas de persuasão e de as utilizar conjuntamente no momento mais adequado. E o momento mais adequado acabaria por surgir: quando o vice-rei desempenhava, ainda que

informalmente, «as partes de bispo», «partes» que o bispo nunca chegaria a desempenhar porque nunca concordaria com elas; quando a ilha de Tiswadi estava semi-convertida; quando os decretos régios favoráveis à conversão se sucederam. Essa espiral de energia como que apelava à conversão no aqui e agora. As tácticas delineadas pelos inacianos associavam a extrema punição para quem recusava converter-se, e a extrema gratificação para todos aqueles que aderissem ao Cristianismo. No caso de Chorão, acrescentaram-se alguns detalhes que, em boa verdade, poderiam ter feito parte de um filme de terror. A eles pode aceder-se através das vozes críticas que, a esse propósito, se levantaram.

Escandalizado com o que se estava a passar durante o processo de conversão, o já referido Herédia comparara António Quadros, Francisco Rodrigues e Melchior Carneiro, a «belinguins», palavra que identificava os meirinhos e outros oficiais de justiça. De acordo com este sacerdote, o grupo que estava por detrás de tais opções tinha entrado nas casas dos «gentios», acusando-os de praticarem cerimónias proibidas e de terem «ídolos» escondidos, propondo-lhes, como alternativa à merecida prisão nas galés, a conversão e a misericórdia. A famosa estratégia do *rigour of the mercy*:

«tres o 4º Irmaos aos pasos, outros tantos a cada paso das ilhas, outros tantos por diversos bairros e ruas delles, acompanhados com hum meirinho, que pera isto fazião, com seus ministros christãos da terra, dalguns que já são feitos no tempo passado. E então davam rebate nas casas, dizendo que o Viso-Rei os mandava levar às galés por pasar o tempo, e a outros porque fizeram ceremonias, e ao outros porque lhe avião visto ter pagodes em casa: que se elles quisessem fazer-se christãos que elles lhe averião perdão do Viso-Rei. Huns fogião dizendo que não querião ser christãos, e estes hiam dar nos pasos em que estavam vigiando os outros Hirmãos que em goarda delles andavão, asy de noyte, huns com espingardas às costas, outros com lanças, como de dia, e prendiam-nos; outros lançavam-se a nado; alguns nesta rebolta morrerão por cairem em poços; outros, por estarem mitidos em cavernas, à fome; hum sey eu que vy que por fogir dos Irmãos se meteo numa brenha e mordido de hum serpente morreo logo; outros com aquele medo se fazião christão, outros polo apuro em que se vião»

Ainda que convertidas, Herédia concluiria, muitas destas pessoas tinham-se tornado cristãs constrangidas pelo medo, e não por vontade própria⁸⁸, o que contrariava todo o

⁸⁸ DI, V, pp. 192-202. As suspeitas continuariam, como se mostra por uma outra carta, já de 1580, na qual se escreve que «uzou o demonio de muitas invenções pera estrovar esta obra, alevantando fama por toda a cidade que os fazíamos christãos por força» (DHMPPO, XII, p. 711).

espírito reformista que inundava as cristandades europeias, a apologia das conversões livres de que, recorde-se, o rei D. João III retirava um «incrível prazer». As palavras deste jesuíta antecipam os debates que caracterizaram o século seguinte⁸⁹, e desafiam, também ela, algumas imagens enraizadas sobre os métodos de conversão utilizados pelos jesuítas (os quais seriam opostos, segundo este senso comum, àqueles que os franciscanos preferiam utilizar)⁹⁰. No caso goês, a disputa seria facilmente solucionada através de algumas advertências em relação ao uso de armas pelos missionários no desempenho do seu ofício, apesar de ser consensual que tais métodos eram extremamente eficazes no processo de conversão⁹¹.

*
* *

Não são necessários mais exemplos para se poderem tecer algumas observações conclusivas sobre a mecânica do processo de conversão, e sobre as atitudes dos «gentios» e dos agentes cristãos que nele estavam envolvidos. Quanto aos primeiros, é de salientar o pragmatismo da maioria dos jesuítas envolvidos (missionários ou não), os quais seleccionaram, para a situação goesa, os «meos humanos» mais adequados com o intuito de propiciar a divina graça da conversão. Talvez devido à energia desprendida nesse processo e à dificuldade em controlar o fervor que emergia entre os «apóstolos» em situações deste tipo - e remeto, mais uma vez, para os estudos de Ines Zupaňov sobre situações similares⁹² -, verificou-se um *crescendo* no uso de instrumentos que, de outro modo, seriam considerados viciosos. A simulação e a dissimulação, a denúncia, o rumor, a ameaça e, por fim, a violência física estiveram presentes em vários momentos da conversão de Goa, nomeadamente da conversão

⁸⁹ As interpretações mais estimulantes sobre os debates jesuítas na Índia são, certamente, as de Ines Zupaňov, 1996, n.º 6, pp. 1201-1233; 1999, *maxime*.

⁹⁰ Recorde-se que, pela mesma altura, os missionários no Brasil disputavam entre si, igualmente, acerca de questões não menos importantes, nomeadamente, as que diziam respeito ao direito dos missionários possuírem escravos, a qual estava na base de algumas futuras discussões sobre o trabalho livre e o trabalho escravo.

⁹¹ Veja-se, por exemplo, a carta do padre Miguel Torres, provincial português, para o padre Lainez (DI, V, pp. 150-152), de Junho de 1561: «El modo que dizen tuvieron en ello parece a la gente, assi allá en la India como acaa en Portugal, violente y a nuestro modo de proceder muy extraordinario, ne dicam adversario, porque dizen que trahian en prision a los gentiles por que usavan de ritos de gentilidad contra cierta ley y ordinación del Rey de Portugal que les fué manifestada, y que los nuestros en alguna manera entraban en estas prisiones (...) Estes y otros semejantes medios an sido los importantes para hazerse esta cristiandad, y a sido ocasión allá de ser muy mucho murmurados de los nuestros y en parte reprehendidos del Arçobispo que fué allá el año passado». Torres conclui que os jesuítas não deviam recorrer a este tipo de pressão, ainda que esta fosse, em última análise, legítima.

⁹² Zupaňov, 2002 a, 2002b (no prelo).

associada aos jesuítas na segunda metade do século XVI.

Sem qualquer dúvida, o recurso a tais «meos» esteve claramente relacionado com a recusa da conversão por parte da maioria dos habitantes de Chorão, legitimando, como insinuou Fróis, ou como na distante corte portuguesa, o humanista Diogo Teive pronunciara, o recurso a uma espécie de guerra justa. Conhecedor dos debates que estavam a ocorrer na vizinha Castela, Teive explicara as preferências de D. João III na «guerra da conversão»: o rei desejava intimamente e em primeiro lugar «que aqueles povos bárbaros pudessem ser conduzidos de boa vontade ao doce jugo de Cristo», de modo a que «com todo o género de benefícios, fossem chamados à comunidade do reino»; mas quando estes «povos bárbaros» não queriam «espontaneamente aceitar negociações», repudiando «legítimas e sensatas embaixadas para entrarem na comunidade», fã-lo-iam «arrastados pelas armas»⁹³. Não podiam ser mais actuais as palavras que o humanista escreveu na sua *Oratio funebris* até porque nos anos após a morte do monarca tinha sido quase sempre «arrastados pelas armas» que os «bárbaros» entrariam na comunidade... «do reino», no curral católico! Mas para o recurso a tais instrumentos, e para que estes tivessem sucesso, contribuíram, também, muitos habitantes da ilha. Para quem, talvez, o cenário da conversão surgisse como o cenário ideal para resolver (velhas?) tensões e conflitos latentes. Ou, e tão somente, para interferirem na rota anteriormente traçada pelo destino.

Como se viu, apesar de previsto, de antecipado, até mesmo conceptualizado, o recurso à violência, mesmo que em última instância, não era consensual. Nem mesmo entre os jesuítas. Como não o era na hierarquia secular - e já se viu anteriormente que o bispo D. Gaspar de Leão, tudo fizera para a evitar, tendo que se remeter, contudo, para o vínculo da obediência devida ao pontífice. Mas a verdade é que os criticismos gerados em torno ao caso de Chorão levaram à gradual sublimação da violência física, doravante transformada em violências bem mais doces. Pelo menos entre os inacianos, pois terão sido estes a melhor aprender com o conhecimento adquirido pela experiência, procurando teorizar e modelar a sua acção futura de uma forma simultaneamente mais perfeita e mais eficaz.

Quando se passa a considerar as atitudes das populações locais, fica-se com a impressão de que o pragmatismo e a contingência foram igualmente estruturantes de boa parte das suas escolhas, dos seus comportamentos. E a partir dos exemplos aqui

apresentados, torna-se possível organizar o comportamento das populações locais em diferentes tipos: a maioria destas populações ter-se-á convertido pragmaticamente, embora por razões distintas, e algumas de entre estas tornaram-se, a longo prazo, genuinamente cristãs. Outras, ao invés, converteram-se, permanecendo na sua substância, no seu interior, «gentias». Para estas últimas, o Cristianismo seria algo de essencialmente exterior, ou, no máximo, uma nova devoção integrada num panteão que, como se viu, era essencialmente cumulativo. Entre estas encontram-se aquelas famílias que continuavam a residir nas aldeias doravante cristãs e a celebrar as suas cerimónias, enquanto simulavam, no exterior, a adesão à cristandade. Mas também entre estes grupos se encontram aqueles que defenderiam os missionários contra os seus antigos companheiros, da mesma forma que os devotos genuínos fariam. Terão sido poucos, em contrapartida, aqueles que aderiram ao projecto cristão por razões que não pragmáticas. Ainda mais escassos do que aqueles que recusaram, abertamente, a proposta cristã, revoltando-se ou fugindo, abandonando casas e fazendas.

Mas *quem é* que estava interessado em *quê*, e *por que* razões?

É inevitável colocar esta questão, sobretudo depois de se ter demonstrado que as sociedades locais assentavam sobre frágeis equilíbrios, podendo dificilmente ser caracterizadas como sociedades coesas. Parte da resposta a esta última interrogação encontra-se já nas descrições acima realizadas. Pode dizer-se, com toda a propriedade, que foram os grupos mais desfavorecidos aqueles que, quase sempre, se converteram «voluntariamente». Noutros lugares, caso dos paravas e de outros, seriam conhecidos como «cristãos de arroz», por aderirem à ordem cristã em troca da garantia de uma ração alimentar. Para alguns destes cristãos de arroz, as conversões até podem ser entendidas como uma forma de dissensão (consciente?) em relação à ordem anterior, um pouco na senda daquilo que Gauri Viswanathan encontrou em conversões bem posteriores no Raj britânico⁹⁴. Noutros dificilmente se poderia identificar qualquer atitude assertiva para além da tentativa espontânea de criar meios de subsistência, de melhor a situação desesperada.

Depois destes grupos desfavorecidos posicionam-se os «grupos intermédios», e

⁹³ Costa, 1998, p. 108.

⁹⁴ Gauri Vishwanathan fez uma excelente análise deste tipo de estratégias para a Índia britânica (veja-se «Religious conversion and the politics of dissent», em Peter van der Veer, 1996; e *Outside the folder. Conversion, Modernity, and Belief*, 1998).

nestes, os que tinham expectativas pragmáticas que dificilmente podiam ser satisfeitas no contexto da ordem social em que viviam. Para estes últimos, o conjunto de privilégios oferecido a quem se convertesse podia ser muito aliciante, sobretudo quando a condição alternativa era altamente indesejável. Nesta típica situação de conflito, estes grupos tenderiam a escolher a solução que lhe trazia mais benefícios e mais direitos materiais, e está ainda por saber se os chaudarins, por exemplo, se transfiguraram em charodos, deixando o grupo dos «bussais» para passarem a fazer parte dos grupos «abeis e espertos», e recorro, mais uma vez, à terminologia utilizada por Ardizzone Spinola, em 1646. Se assim tiver acontecido, não há dúvida de que estes sujeitos fizeram uma leitura muito hábil da situação e das oportunidades que esta apresentava.

Orgulhosamente sós, os grupos superiores ver-se-iam efectivamente isolados na ordem local, acabando por verificar que dificilmente podiam manter a sua supremacia, o *status quo* social, sem se converterem. Recorrendo a uma linguagem familiar, essa supremacia só se verificava num contexto relacional. Escapar, escolher uma outra ordem (o sultanato de Bijapur, o reino de Vijayanagar) seria uma alternativa a ponderar. É que para muitos de entre estes, os privilégios oferecidos pela nova ordem política nem sequer melhorava as suas posições anteriores, até porque nela tinham de competir com os próprios portugueses pelas posições hegemónicas. Mesmo se mais tarde essa opção pudesse significar - como significou - grandes vantagens. Em contrapartida, as desvantagens que enfrentavam se permanecessem «gentios» eram extremas. Como não-cristãos acabariam na margem (social, política, geográfica) de sociedades nas quais já tinham ocupado o centro. Talvez por essa razão homens como Loqu ou Virupa Chatim, que tinham conhecido melhores dias na dominação imperial pré-1530, viriam a converter-se e a contemporizar com os projectos universais desses utópicos portugueses.⁹⁵

Poderia a ordem cristã satisfazer desejos tão dispares e tão concorrentes?

3. Reconstituir a ordem da aldeia. Cruzes, igrejas e outros emblemas.

⁹⁵ Estes exemplos oferecem uma paisagem um pouco diferente daquela que é frequentemente apresentada - a de que as elites se teriam convertido rapidamente, e logo no início, por acção dos jesuitas, sobretudo (cf., por exemplo, Thomaz, 1963, 1991). Mesmo que a conversão das elites tenha sido um objectivo estratégico dos inicianos, é mais provável que esta tenha sido alcançada pelo recurso a tácticas semelhantes às que aqui se descrevem.

Anos mais tarde, o mesmo padre Gomes Vaz que tinha feito algumas importantes observações em relação à conversão dos pescadores de Chorão, sorria no momento de explicar a Mercuriano que a ilha estava completamente cristianizada e sob o governo de «los nuestros». Melhor ainda, escrevera Vaz, Chorão tornara-se um centro de conversão para o qual eram atraídos os «gentios» das terras firmes. Depois, tais «gentios» eram convertidos, dando-se-lhes uma nova «ordem», a ordem dos cristãos. Mesmo assim continuava a ser frequente o comportamento dos pertinazes. Estes «procuravan robar y hazer daño en los nuestros», mas «hizieron los christianos algunos asaltos contra los moros matando muchos delos y truxeran alguna presa de hazienda y ganado»⁹⁶. A guerra da conversão continuava, mas agora eram os próprios locais «as armas» que começavam a «defender» a cristandade, e a segurar aqueles que não eram cristãos. Guerra de restituição. Guerra justa.

Apesar de em muitas outras cartas se transmitirem imagens semelhantes, tanto sobre Chorão como sobre outras aldeias de Goa⁹⁷, seria reducionista pensar que era este, efectivamente, o carácter da nova cristandade destes lugares. É por demais conhecida, aliás, a função exemplar destas narrativas: o seu principal objectivo não era descrever, mas sim persuadir os leitores de que a cristandade estava enraizada nos corações dos indianos, de tal forma que estes, inclusive, atacavam amigos e família, com o intuito de defenderem os seus novos aliados e protectores. Tal como alguns padres tinham adivinhado algumas décadas antes. Talvez tais imagens convencessem mais e mais padres a lançarem-se na aventura da conversão, potenciando que essa verdade imaginada se tornasse numa realidade vivida.

É neste mesmo contexto narrativo-descritivo que devem ser entendidas as atitudes daqueles que entravam noutras aldeias para destruírem os seus templos e deuses⁹⁸; ou daqueles que continuavam a denunciar e a perseguir amigos e parentes que continuavam fiéis às suas antigas divindades. Casos que seriam mais compreensíveis se se pudesse saber os nomes dos actores, dos sujeitos que realizavam gestos cuja violência representava, uma ou duas décadas depois da conversão, uma espécie de

⁹⁶ «...Procuravan robar y hazer daño en los nuestros. Hizieron los christianos algunos asaltos contra los moros matando muchos delos y truxeran alguna presa de hazienda y ganado» (DI, XI, p. 270).

⁹⁷ Em 1557, o padre Fróis escreve que a gente de Chorão lutara com armas contra alguns «mouros» que tinham tentado queimar a igreja, matando-os e decapitando-os. O jesuíta conclui a descrição do episódio dizendo: «fiz, charissimos, esta digressão pera saberdes como quá nestas partes até dos religiosos amdarem com as armas às costas se quer Noso Senhor servir» (DI, III, pp. 709-710); veja-se, também, a carta de Melchior Nunes Barreto, de 1564, na qual se explica a importância dos convertidos para a defesa militar de Goa (DI, VI, p. 705).

⁹⁸ Cf. DI, IV, p. 11, p. 173, pp. 309-310; DI, V, p. 310.

inversão simétrica das suas atitudes de afeição e de crença anteriores.

Ainda que estas sejam possíveis, as atitudes da maioria da população já convertida terão sido bem mais pacíficas (ou até indiferentes?) do que as descrições tendem a caracterizar. Na realidade, a imagem de contentamento generalizado é a mais frequentemente registada na correspondência dos jesuítas, pelo menos no que respeita a primeira década após a conversão. Logo em 1563, Lourenço Peres salientaria que os gancares da aldeia de Chorão eram bons cristãos, governando a ilha, política e moralmente, segundo as normas cristãs, tese que era reproduzida numa carta do padre Sebastião Fernandes, seis anos mais tarde. Este outro Fernandes contaria que tais gancares tinham expulsado dois jovens da aldeia (os quais pertenciam a duas das suas famílias mais distintas) por estes frequentarem casas de prostituição. Mais extraordinário ainda - estes dois jovens eram familiares destes gancares que tinham decidido a sua expulsão. Para justificarem a severidade de semelhante atitude, os seus primos explicariam que não podiam aceitar exemplos tão maus e escandalosos, razão suficiente para que os lançassem fora da comunidade⁹⁹.

Após a conversão e o baptismo da maioria da população, o exemplo virtuoso das «cabeceiras da aldeia» era, na perspectiva dos inacianos, uma condição para o sucesso da segunda etapa - a cristianização. Tão importante quanto o comportamento das mulheres, ainda o principal veículo de reprodução biológica e cultural. Tão fundamental quanto a catequese, a pregação, a confissão, os hospitais e as confrarias. E depois dos gancares, Peres distinguiu, precisamente, o comportamento exemplar das mulheres da ilha, denunciando aquele que se tornaria uma das características mais singulares da cristandade de Goa - a sua marca feminina. Segundo Peres, as mulheres que se tinham convertido ao Cristianismo, recusavam-se a abandonar a ilha para se irem juntar aos maridos que tinham fugido para as terras firmes, decisão que fora apoiada, naturalmente, pelos próprios padres!

À parte os casos exemplares dos gancares e das mulheres, os restantes cristãos da ilha eram representados como sendo «mui amigos das cousas de Deus». Peres acreditava que as velhas superstições tinham sido extirpadas, e atribuía tal sucesso ao controlo social que se exercia entre os «novamente convertidos». Controlo social não foi, certamente, a expressão utilizada pelo padre, mas era esse, sem dúvida, o significado implícito nas suas palavras: «há tanto cuidado entre si de accusar huns aos outros que

não ousa nenhum bulir»!¹⁰⁰. Bulir com a nova fé, prevaricar. Como o faziam alguns cristãos «que trabalhavam os Domingos, e festas», os quais podiam sofrer várias penas desde que dois homens jurassem tê-los visto a trabalhar!¹⁰¹ De acordo com o inaciano, não era esse o caso dos cristãos de Chorão, os quais participavam nos sacramentos e em todas as situações para que eram chamados: iam à missa e frequentavam a confissão e a comunhão, sem deixarem de seguir, ao mesmo tempo, a instrução.

Mas era nas atitudes espontâneas e em dimensões tão estruturantes da vida local quanto a morte, por exemplo, que se podia sentir a profundidade de tal enraizamento.

As mulheres, sempre elas, eram tão devotas que pediam aos padres que lhes dessem relíquias e outros objectos que as ajudassem nas suas orações - e torna-se inevitável pensar quão ténue seria a fronteira entre essas devoções locais e aquilo que Martim Azpicuelta definira como pecado contra o primeiro mandamento, advertindo, nessa altura, «Que nam se tenha cousa vaã ou falsa, ou que pertencça a invocaçam do demonio. Nam se ponha esperança em a maneyra de escrever ou de atar»¹⁰²...Quais os sentidos conferidos a tais relíquias por essas «madanellas»? Por que razão é que essas eram devoções e já era caso inquisitorial o da mestiça que, em 1578, pintara um crucifixo no peito «por meio de feitiçarias»¹⁰³?

Outros «novamente convertidos» expressavam a sua afeição pelos doentes e pelos moribundos, realizando alguns rituais anteriormente proibidos por causa da «casta» a que pertenciam. Os pais desejavam baptizar os seus filhos doentes, e caso o sacerdote não conseguisse chegar a tempo de realizar o ritual, eles mesmos aspergiriam a criança com água benta.

E que dizer dos antes difíceis pescadores? Tinham pedido uma «cruz arvorada» no seu bairro, a qual fora decorada profusamente e levada em procissão até ao lugar onde ficaria. Tinham-no feito - imagine-se - com muitas cerimónias e grande alegria, exactamente da mesma maneira que estavam acostumados a fazer as antigas cerimónias. Anos mais tarde, mais uma cruz arvorada seria colocada num outro quarteirão de Chorão, e desta vez, a cruz seria construída com a madeira que pertencia

⁹⁹ Cf. DI, VIII, p. 68. Veja-se, também, a esse propósito, o estudo de Charles Borges, 1987

¹⁰⁰ DI, VI, p. 118.

¹⁰¹ APO, F 5, II, pp. 510-512.

¹⁰² Azpicuelta Navarro, 1560, p. 73.

a um templo que, aparentemente, não fora completamente destruído¹⁰⁴. Notaria um franciscano, um século depois, que em lugar do tulôss «tem hoje os christãos nas nossas terras, huma cruz com seo pe, ou calvario»¹⁰⁵. Apesar das evidências encerradas nesse tipo de descrição, o significado de tais *substituições* não era ainda explícito no terceiro quartel do século XVI, uma época ainda otimista, de um optimismo em transição.

A participação activa dos convertidos nas festas do calendário cristão foi igualmente registada pelo padre Peres. Durante a Páscoa, que nesse ano se celebrava a 11 de Abril, tinham-se realizado várias cerimónias, desde uma procissão com disciplinas, até um sermão sobre a Paixão e a Ressurreição. Atente-se, porém, às palavras utilizadas pelo jesuíta para descrever a participação local. Peres diz que a festa da Ressurreição tinha sido grande e que durante o evento se tinham acendido muitas candeias, feito danças «a portuguesa» e outros jogos «a seu modo». Expressões semelhantes seriam utilizadas na descrição da procissão de trasladação dos ossos dos que tinham sido enterrados - e note-se mais um traço importante sobre a vida local, nem todos eram incinerados quando da morte - para o espaço da igreja¹⁰⁶. Também este acontecimento pode ter encerrado múltiplos significados. Recorde-se que a agora destruída Bhaukadevi era uma deusa guardiã dos cemitérios, e talvez seja importante referir, também, que um dos deuses que se comemorava por altura do dia de S. Bartolomeu, Ganesha, era uma divindade associada à memória desses antepassados cujas ossadas eram agora trasladadas para solo cristão. A essa viagem podiam estar associados outros cultos de antepassados e seus representantes (os kuladevatas), também eles transferidos no espaço físico (e mental?) para outros territórios.

Inequivocamente, a reconstrução do espaço físico e da memória prosseguia das mais diversas formas, levando com ela novas possibilidades de interpretação, novas configurações de sentido.

Se estes últimos exemplos revelam, de forma mais ou menos acurada, o modo como os jesuítas perceberam/descreveram (tantas vezes equivocadamente) os

¹⁰³ *Repertorio...*, «Casos Notáveis», BNL, F 6707.

¹⁰⁴ DI, VII, p. 68. Este hábito de colocar cruzes à frente das casas, onde as famílias se reuniam para rezar, era comum às aldeias de «novamente convertidos». Sobre isso veja-se, em particular, a carta expressiva e fascinada do padre Pina (DI, V, pp. 548-553).

¹⁰⁵ BNL, Cod. 846, fl. 246.

¹⁰⁶ DI, VI, pp. 11-119.

comportamentos das populações cristianizadas, na segunda metade do século XVI, a carta de Sebastião Fernandes era tão excessiva que deslizava para a ténue fronteira entre percepção e ilusão. Deliciado, o já conhecido jesuita explicava que os cristãos tinham

«particular afeição a cruces, verónicas, relíquias, água benta e outras cousas semelhantes, e têm tãoota fee e a confissão que tãooto que algum adoese manda recado ao Padre, ainda que seja longe e em tempo defficultoso, pera que ho vá consolar com a confissão, e afirmão claramente se acharem melhor com este remedio que com outras mesinhas humanas »¹⁰⁷.

Se não ilusão, grave erro de interpretação. Habitados a acreditar que os gestos exteriores tinham correspondência a uma ordem interior, é bem possível que este padre nem sequer colocassem a hipótese de que os sentidos que os locais davam àqueles gestos, ao uso de cruces, das verónicas, das relíquias (não evocavam as relíquias essas outras a que os sacerdotes locais os tinham habituado?¹⁰⁸), da água benta e de «outras cousas semelhantes», pouco ou nada tivessem a ver, para a maioria deles, com a conversão ao Cristianismo. Pelo menos no sentido esperado por quem os baptizara. Em tais gestos podia emergir, em contrapartida, e memória de usos antigos. Recorde-se, por exemplo, que «apararem as mãos e tomarem a ourina e lançarem na por sima das cabezas como nos fazemos com a agua bendita dizendo algumas palavras» era um dos costumes inventariados pelos portugueses entre, por exemplo, os baneanes, e era provável que fosse, também, um costume «goês»¹⁰⁹.

Qual o significado, por exemplo, das fórmulas «Jesu Suami» e «Suamya Devari», ensinadas pelos religiosos aos locais como designando Jesus Cristo e a Virgem Maria, as quais evocavam, por imposições inerentes à translação dos conceitos cristãos para a língua «concana», um sistema referencial preenchido com significados outros¹¹⁰? Que divindade era esse Jesu Suami num mundo em que havia milhares de formas divinas? *Quem* era o Jesu Suami de Goa? Qual o sentido, por outro lado, conferido à aspersão com água benta realizada por um «novamente convertido»? Nela ressurgia a velha ordem e toda uma outra realidade religiosa que, pretensamente aniquilada, nunca

¹⁰⁷ DI, VIII, pp. 66-67.

¹⁰⁸ São inúmeros os testemunhos sobre as «relíquias» locais, e ainda em 1633, uma provisão do conde de Linhares dá conta de que entravam em Goa grous «trazendo dos ditos pagodes contas, e ouras cousas como relíquias, que repartem pelos mais fracos e teneros na fee, aos quaes procurão na hora da morte invocando aos ditos pagodes» (APO, F 5, III, pp. 1399-1402, n.).

¹⁰⁹ DUP, II, p. 251.

chegara a desaparecer? Ou estariam estes sujeitos conscientes de que, ao fazerem-no, estavam a realizar um rito que manifestava, exteriormente, uma crença interna, católica? Qual era o tipo de consciência sobre a qual assentavam tais gestos? Como diferenciar rito e crença? Manifestação exterior e convicção interior?

Assaltados pela dúvida, não demorou muito até que se verificasse uma inversão da percepção missionária, expressa nos cada vez mais frequentes relatórios em que, em vez de comportamentos exemplares, se registavam situações viciosas - e no crescente número de autos-de-fé realizados pela Inquisição de Goa (trinta e cinco entre 1561 e 1623, quase um por ano)¹¹¹. A mesma ilha que se tornara refúgio de cristãos era também (fora sempre?) a encruzilhada escolhida por todo o tipo de marginais: os que escapavam da justiça, os escravos em fuga, os contrabandistas de armas e de outros objectos proibidos.¹¹² E sobretudo, nas últimas décadas do século XVI a ilha tornar-se-ia conhecida pelos seus casos de indecência. Em 1578, uma situação nada agradável fora denunciada, e o seu protagonista não era ninguém mais senão um padre jesuíta, Lázaro Lopes¹¹³. Nessa altura, os jesuítas tinham sido capazes de abafar o escândalo, cientes de que o impacto da notícia podia ser mais nocivo para a cristandade do que o evento em si-mesmo. Mas a verdade é que ainda em 1594 se aconselhava os padres a deixarem de frequentar Chorão, de modo a não conviverem (e muito menos participarem) com as orgias que aí tinham lugar. Mais ou menos na mesma altura passaram a identificar-se semelhantes gestos um pouco por toda a parte, pois para além das situações registadas na correspondência missionária - e o caso de Loutulim, evocado pelo visitador Nicolau Pimenta a Claudio Acquaviva permanece emblemático¹¹⁴ -, os Concílios Provinciais de Goa e os registos inquisitoriais são suficientemente sugestivos sobre as constantes práticas de «gentilidade». Em relação a estes últimos, é de notar a alteração estrutural nas denúncias efectuadas, cada vez mais

¹¹⁰ ANTT, ML 757.

¹¹¹ *Repertorio*..., BNL, F 6707

¹¹² APO, F 5, II, pp. 869-870; as mesmas preocupações continuavam a fazer-se sentir em finais do século (APO, F 6, p. 768).

¹¹³ DI, XI, p. 449; veja-se, também, APO, F 5, P. III, p. 973..

¹¹⁴ O caso envolvia 13 portugueses, dois criados, prostitutas e filhas destas, e passava-se nos tanques grande e pequeno da aldeia de Loutulim, a qual, na altura, tinha apenas 600 cristãos. Nessa aldeia, pelo menos vinte e três raparigas teriam confessado a sua participação em orgias semelhantes, e mesmo um menino brâmane fora forçado a fazê-lo (ARSI, Goana 9, fl. 16). Veja-se, também, os comentários que Charles Dellon faria, algumas décadas mais tarde, ao comportamento dos padres, salientando, precisamente, as casas de lazer (ou prazer?) que estes tinham nas ilhas (Dellon, ed. de 1711, t. 1, p. 400).

orientadas para os «novamente convertidos»¹¹⁵.

Terá sido a combinação de sucessivos desencantos a produzir, entre a maioria dos missionários, essa inversão de percepção? Para alguns de entre estes (caso de Valignano), as populações locais nunca tinham chegado a ser cristãs, continuando a acreditar e a comportar-se como não o sendo, como se a nova ordem não fosse mais do que uma declinação da ordem anterior¹¹⁶. Para tais missionários tornara-se claro que os goeses conseguiam *ver* (e interpretar) para além dos signos e rituais cristãos as *mesmas coisas* que estavam *habitados a ver* anteriormente.

«A huma pedra de pé redondo, e cume piramidal, metida no mar, junto a Nossa Senhora do Cabo, na barra de Goa, Oferecem peixe lançando sobre ella os pescadores, quando entrão com os seus barcos carregados. Isto basta por demonstrar»

- afirmava o mesmo frade da Madre de Deus que antes se encontrou a relatar o episódio que opusera farazes e brâmanes na ilha de Chorão¹¹⁷, acrescentando depois que naqueles lugares havia muita gente suspeita, e dizia-o com uma certa razão porque a pedra assim descrita era nada menos do que um *sivalinga*, eventualmente sobre uma representação de Bhumika, um e outro companheiros da imagem de Nossa Senhora do Cabo.

Permanências inaceitáveis para quem dispunha de um sistema lógico binário, assente sobre a lógica aristotélica. Como diria um indignado e perspicaz (e provavelmente missionário) autor seiscentista, os indianos «sem vergonha alguma admittem dous contraditorios»¹¹⁸, o que, neste exemplo, correspondia a acreditar, ao mesmo tempo, na protecção do *linga*, de Bhumika, e da Nossa Senhora do Cabo, na qual se podiam reencontrar semelhanças com a deusa que estivera, outrora, naquele lugar. Deuses renascidos, deuses acumulados.

¹¹⁵ Para os concílios de Goa, veja-se APO, F 4, e para os processos da Inquisição (BNL, Cod. 1119, ANTT, Consº Geral Sº Ofº, nº 462; e ANTT, Inquisição, *Livro de Visita 1632*). Sobre as actividades da Inquisição de Goa, os trabalhos de Baião, 1945, 2 vols., e Priolkar, 1961.

¹¹⁶ Eric Cohen defendeu uma hipótese similar para algumas situações no caso tailandês, denominando-as «indigeneização» da cristandade (Cohen, 1995, pp. 33 e ss.). Veja-se, no mesmo livro, a introdução de Steven Kaplan sobre estas formas de apropriação de outros sistemas religiosos. Para o caso goês, Rowena Robinson defendeu, similarmente, que os goeses convertidos «appropriate symbols and attributes associated with the new order, but perceive them through the web or grid of the existing culture and religion» (Robinson, 1998, p. 18).

¹¹⁷ BNL, Cod. 846, fl. 246.

¹¹⁸ BA, 51-VII-27, fl. 88.

De facto, uma boa ilustração desta capacidade cumulativa (que remete, em última análise, para o encontro não só entre línguas mas também entre sistemas de representação distintos, não coincidentes nas suas formas de classificação) foi o modo como a mãe de Cristo – exemplo já referido, várias vezes - viria a ser representada. As populações locais estavam habituadas a uma grande multiplicidade de divindades femininas, as quais, por sua vez, tinham formas distintas e expressões por vezes contraditórias. Esta grelha referencial facilitava, por exemplo, a inclusão das «deusas» cristãs (caso das expressões diversas de Maria e de outras santas), atribuindo-lhes significados e funções bem familiares¹¹⁹. Nada mais simples. É claro, porém, que nem essas deusas, nem Maria, permaneceriam as mesmas. A flexibilidade era, precisamente, a medida da invariância, e tornar-se-ia um traço identitário no Cristianismo sincrético surgido localmente, e talvez nada mais se esperava dos «mais rudes», a quem se julgava bastar ensinar as noções mais básicas, a versão de bolso da fé cristã.

Mesmo assim, a maior parte dos religiosos revelou-se incapaz de compreender que estas expressões resultavam dos equívocos suscitados pelos diálogos estabelecidos entre diferentes sistemas de representação. Temendo, ao invés, e mais de acordo com os discursos que circulavam na época, que os cristãos locais fossem simuladores, dúplices por malícia¹²⁰. Remetendo, ao invés, para um universo referencial reforçadamente maniqueísta.

É nesse contexto, e na sequência do que se postulava no concílio tridentino - de que se devia desterrar toda a superstição, evitar a formosura escandalosa, os usos torpes e desonestos de imagens e relíquias - que se deve entender a «Provisão do VisoRey Dom Duarte de Menezes para que os infieis não fação imagens e outras cousas do culto divino», a qual satisfazia uma petição do Pai dos Cristão que denunciava o não cumprimento do decreto 28 da 2ª acção do Concílio de 1567¹²¹. Já nesta provisão se proibira artesãos locais de trabalharem imagens e figuras cristãs, por as tratarem com «irreverencia e desacato» e «pelo odio que lhe tem». Doravante, nem as imagens de

¹¹⁹ Para o caso goês, veja-se, novamente, Rowena Robinson, 1998; mas também, para o Sul da Índia, Susan Bayly, 1989, e David Mosse, 1994, pp. 301-322.

¹²⁰ E, recorde-se, para estes sujeitos, para os sujeitos que ocupavam lugares de poder, a cultura da duplicidade, os usos da simulação e da dissimulação podiam ter efeitos perigosos quando manejados pelas populações «erradas» (cf., a esse propósito, Villari, 1987, Zagorin, 1990).

¹²¹ APO, F. 4, p. 45.

Cristo e de Maria, quanto as dos santos e de todas as outras coisas pertencentes ao culto divino seriam pintadas por não-cristãos, e as penas para quem infringisse tal princípio não eram nada suaves: 50 cruzados, a primeira vez, 100, a segunda, e as galés, a terceira¹²². E faz parte do mesmo universo (embora com uma dimensão económica que lhe está associada) uma carta de lei de Filipe II sobre o modo como os casamentos entre cristãos da terra deviam realizar-se. «Ainda parece que imitação as cirimonias gentílicas» escrevia-se nessa carta, após constatar que as festas duravam de «dez a quinze dias em banquetes que se dão de parte a parte», o que, além do mais, exauria a fazenda dos sujeitos que as ofereciam! Inveja e falsidade eram dois motivos invocados na carta, quando se procurava explicar a natureza de um comportamento tão absurdo: «esta gente he muy envejosa, por imitarem os mais ricos vendem às vezes o seu pedaço de chão e gancarias, ou se empenhão por sustentar esta vaidade e ruim costume». Impunha-se agora a redução de tais festas a um só dia, tal como acontecia, aliás, nos casamentos celebrados no reino¹²³. Por seu turno, não podem ser esquecidas as alterações a que o Concílio de Trento submeteu o casamento, transformando-o num verdadeiro sacramento, reformulando, dessa forma, as articulações entre mundo espiritual, mundo dos afectos e interesses mundanos – todos estes deviam ser, e cada vez mais, consonantes, tendo no espaço da igreja o seu verdadeiro lar¹²⁴. Evidentemente, os casamentos que imitavam «as cirimonias gentílicas» não só boicotavam a nova «ideologia matrimonial» entre os recentemente convertidos como ataçavam nos velhos cristãos vontades já tornadas impróprias.

É evidente que a insistência neste tipo de legislação acompanha a *redescoberta* da «ordem gentílica», da «idolatria», em todos os lugares (e o facto de, na Inquisição de Goa, existirem cadernos com as culpas de Goa/Tiswadi, Salcete e Bardez, bem como gavetas destinadas a cada um dos territórios, indicia essa sensibilidade¹²⁵). Nos lugares mais improváveis. Nos lugares que, segundo a grelha religiosa elaborada pelos cristãos através da qual se sabia identificar latría e o seu oposto, a idolatria, não

¹²² APO, F 5, III, pp. 1160-1161. Durante a primeira metade do século XVII continua a verificar-se legislação nesse sentido, revelando a ineficácia das normas anteriores (Col. Jer. Silva, I, L. 5, T. 56, R. n.1, p. 161; APO, F 5, III, pp. 1390-1391, n.).

¹²³ APO, F 3, pp. 659-660. O problema continuaria a subsistir, como se pode constatar pelos decretos de 1613, 1620, 1622 (APO, F 6, pp. 964-965, pp. 1200-1202, 1222, 1223).

¹²⁴ Uma breve síntese sobre a reformulação do matrimónio depois de Trento encontra-se em Prosperi, 2001, pp. 133 e ss.; e também em Fernandes, 1995, sobretudo cap. VI.

¹²⁵ *Inventário...*, «Denúncias e Apresentações», ANTT, CGSO, n.º 462. Para o espaço americano, este processo, o qual terá tido cronologias muito semelhantes, foi magnificamente descrito por Serge Gruzinski em *La Colonisation de l'Imaginaire*, 1988. Conclusões próximas foram alcançadas por Kenneth Mills para o caso peruano (1994).

podiam emergir manifestações religiosas, ainda que idólatras. Até nas etapas de iniciação cristã isso acontecia, o que contribuiu para a expansão desse sentimento de melancolia que invadiu boa parte das cartas escritas por religiosos no início do século seguinte. E para a difusão de um pessimismo antropológico distinto e bem mais poderoso, o qual justificaria o amplo recurso aos dispositivos elaborados pelo Santo Ofício, aparentemente os únicos capazes de eliminar, de raiz, essa idolatria que transbordava as fronteiras do pensável. Mas também para um esforço de *socialização* de gestos que tinham uma dimensão religiosa, despojando-os desta - e recorro as tentativas que se fizeram no sentido de demonstrar que as linhas usadas pelos brâmanes não eram signos de idolatria, mas apenas de casta.

Do mesmo modo, os convertidos iriam desenvolver um *kind of absence* - para usar a bela expressão cunhada por Veiga Coutinho¹²⁶ - um pouco diferente, em função da experiência, dia após dia, de signos, realidades e obrigações próprias à ordem cristã. As elites locais foram obrigadas a adoptar as normas de casta aos requisitos básicos da fé cristã, o que lhes permitia manter uma posição privilegiada no seio da nova ordem, e uma boa relação com o clero cristão. Daqui decorria, em consequência, a manutenção da tradicional capacidade em influenciar a arena onde se legitimava a ordem social, e, em particular, a manutenção da sua posição preeminente¹²⁷. Mas fazê-lo suporia, a médio e a longo prazo, uma amnésia colectiva e a recriação da sua história e memória como se tivesse sempre sido cristã¹²⁸. Outros grupos, outras pessoas, em parte devido à situação de clandestinidade por que tinham optado, desenvolveram, ao invés, uma cultura de dissimulação, e uma espécie de esquizofrenia colectiva. Mas entre os convertidos, a situação mais trágica voltaria a ser a dos grupos desfavorecidos. Estes tiveram de adiar, mais uma vez, as justas expectativas de uma redenção social. Num primeiro momento, quando a utilidade destes grupos para a concretização do projecto cristão era muito alta¹²⁹, apresentarem-se como cristãos tinha constituído uma estratégia extremamente racional¹³⁰. A frustração verificar-se-ia

¹²⁶ Coutinho, 1997.

¹²⁷ Por exemplo, as *fabricas* das igrejas mais importantes acabaram por ser controladas por estes grupos, bem como as irmandades mais conhecidas.

¹²⁸ Sobre estas identidades políticas, veja-se Arthur Rubinoff, 1998; mas também Christopher Fuller, 1976.

¹²⁹ Recorrer a estes conceitos não significa, porém, reduzir o processo de conversão a uma experiência unicamente pragmática. O meu enfoque filia-se, ao invés, em algumas das perspectivas desenvolvidas em alguns estudos de politólogos e antropólogos (caso de James C. Scott, 1985; Vicente L. Rafael, 1992; Gauri Vishwanathan, 1995 e 1998; Webb Keane, 1997).

¹³⁰ Algumas das quais estavam já inseminadas por ideologias igualitárias (caso do culto Nath). Veja-se o sumário da discussão sobre estes problemas em Robinson, 1998, pp. 45 e ss..

mais tarde, e está certamente relacionada com a atitude dos próprios missionários, num segundo momento. Nessa segunda etapa, e já depois de terem recorrido à ajuda destes primeiros convertidos, utilizados, como sugeriu Ines Zupaňov, como «cavalos de Tróia» no seio das suas próprias comunidades¹³¹, os desejos dos missionários orientaram-se na direcção das elites locais, o que significou, a médio prazo, que os desfavorecidos seriam destronados da sua posição (conjuntural, transitória) de privilégio, regressando à sua prévia, familiar, já conhecida, posição subalterna. Noutros moldes, é certo, mas sempre na base da pirâmide social.

Por fim, todos estes grupos foram obrigados a *ver* outras coisas. A paisagem a que estavam habituados e da qual faziam parte apresentava agora outros signos - edifícios, pelourinhos, cruzeiros cristãos -, e por muito que aí desejassem *ver* os sinais antigos, devagar, aos poucos, a acumulação de visões outras iria transformar, para sempre, as suas percepções da existência, as suas vivências do mundo.

*
* * *

Como se viu, os efeitos múltiplos encerrados no processo de conversão não satisfizeram plenamente nenhum dos actores (ou grupos) envolvidos. Nem os missionários, confrontados com a redescoberta da «idolatria» já após as primeiras conversões sistemáticas e um primeiro momento de utopia, nem aquelas populações locais que, de um ou de outro modo, não viram realizadas as expectativas que tinham depositado na futura ordem cristã. E mesmo se estes efeitos desencontrados eram a consequência natural do confronto entre uma ordem local extremamente complexa e diversificada e os membros de uma comunidade cristã cujos desejos faziam sentido numa grelha perceptiva auto-referencial, o sentimento de inacabado, de não concretização, espalhou-se, espelhado por uma espécie de melancolia estrutural que invadiu e constituiu a nova ordem, a ordem goesa.

Paradoxalmente, a mesma situação não descontentava, totalmente, estes mesmos grupos e sujeitos. A parcial satisfação de alguns dos seus desejos, dependeu, em boa parte, dos equívocos de percepção e de comunicação, os quais permitiram a reprodução de uma ordem que, se tivesse sido plenamente compreendida por todos os que nela participavam, dificilmente poderia subsistir.

¹³¹ Zupaňov, 2002a, p. 53.

Talvez esse *saber implícito* explique que os esforços desenvolvidos pelo padre Ardizone Spinola, em meados do século XVII, tenham esbarrado em tantos obstáculos. Perturbado com a verificação de que eram muito escassos os cristãos da terra que comungavam, este clérigo regular delineou uma estratégia que, segundo ele, permitiria que pelo menos uma vez por ano, por altura da Páscoa, estes novamente convertidos pudessem usufruir dos efeitos eucarísticos.

A estratégia fora experimentada, pela primeira vez, na freguesia de Nossa Senhora de Guadalupe, na aldeia de Batim, em Tiswadi, onde o clérigo, quase que por acaso, se recolhera para repousar. Estava-se na Quaresma de 1645, e foi nessa altura em que Ardizone se apiedou desses muitos cristãos que não poderiam comungar no Domingo da Ressurreição, comprometendo-se a conseguir que no ano seguinte somente os impenitentes o não fizessem. Que o Santíssimo Sacramento fosse levado a «suas próprias casas, e palhotas por pobres e limitadas, que sejam», advertindo que «o contrário que ha na India pera com os naturaes hé peccado mortal de que os Parochos, e Curas hão de dar a Deos conta muy estreita na hora de sua morte»¹³², era então, o objectivo a alcançar. Em Guadalupe, tais propósitos – que enunciara a partir do púlpito – teriam suscitado alguma resistência, cedo vencida, entre o clero, e uma enorme alegria entre o povo (de acordo, claro está, com a versão de Ardizone):

«A mudança da vida, a devação, e acatamento que causou geralmente em todos foi notavel. As confições geraes dos que principiavam a comungar erão tantas que se não podião vencer, desejando cada hum alimpar muito bem sua consciencia dos peccados passados, com firmes propositos de nunca mais offender a Deos, já que o recebião em seus corações»¹³³

Muito maior seria a resistência enfrentada nas restantes freguesias das Ilhas (apesar de haver alguns casos em que, ao invés, a adesão alcançara efeitos extraordinários, como acontecera, precisamente, na conhecida paróquia de S. Bartolomeu, em Chorão, com o apoio do padre secular João Henriques), mesmo depois de munido de uma provisão do bispo D. Francisco dos Mártires, a qual o mandava percorrer todas as freguesias de Goa e aí explicar a sua experiência. Os argumentos eram variados, havendo os que insistiam que levar Cristo a palhotas indignas era uma indecência, enquanto outros estranhavam fazer algo que jamais se fizera na Índia. Mesmo intuindo-se que a um

¹³² BNL, Cod. 58, fl. 5.

¹³³ BNL, Cod. 58, fl. 5v.

maior investimento podia corresponder uma melhor cristianização. Todavia, transformar um *status quo* que, de certa forma, parecia funcionar – padres que geriam as suas paróquias sem grandes ambições cristianizadoras, e cristãos que só o eram no exterior, mantendo-se interiormente fiéis às suas antigas crenças –, numa situação que requeria mais empenho e algum sacrifício de todas as partes, e a construção de novas identidades e por conseguinte de novos equilíbrios, não era, como se viu, necessariamente bom e desejável para muita da população envolvida nestes processos. E será de explorar, mais tarde, uma verificação que não deixa de causar algumas perplexidades: a ser credível o discurso de Ardizzone Spinola, a maior resistência às suas propostas manifestava-se entre os clérigos naturais que ocupavam as paróquias de Tiswadi (e sabe-se que no início do século XVII, onze das dezassete paróquias teriam clérigos da terra); enquanto que a maior adesão se verificaria, por seu turno, entre os regulares de Salcete (os inacianos) e de Bardez (os franciscanos). Terá pretendido o italiano, através da arma da escrita, pôr em causa as posições recentemente adquiridas pelo «clero indígena», o que a violenta crítica feita a estes párocos, maior ainda depois de comparados com os regulares das províncias firmes, inevitavelmente suscitaria? Seria mais uma forma de discriminação das populações locais, neste caso das suas «elites»? Ou terão sido estes párocos «índigenas» que, por desconhecimento e por complacência, ou até por opção, preferiram manter inalterada uma situação que lhes era, no final de contas, bastante favorável? Por deixar intactas as distâncias sociais anteriores à conversão? Por não requerer, além disso, a visita às «casas humildes, e palhotas», das quais muitos deles, noutros tempos, nem sequer ousariam aproximar-se?

Responder a estas questões não é, de momento, possível, mas enunciá-las ilustra bem as possibilidades interpretativas que um texto como o de Spinola equaciona. Em suma, optar pela sua transparência ou pela sua opacidade nem sempre é fácil. Embora se não possa aceder às verdadeiras motivações que subjazeram à escrita do texto, nem às intenções daqueles que aí surgem descritos, uma coisa parece ser certa: a inércia, mais uma vez, parecia ser poderosa do que a vontade de mudar.

Ainda assim, mesmo sem grandes convulsões transformadoras – sobretudo depois daquelas que tinham caracterizado a década de 1540 – momentos houve em que esses equilíbrios baseados nos equívocos gerados por sistemas lógicos e comportamentais distintos foram claramente desafiados, e se se descontar a multiplicidade de casos inquisitoriais (que problematizam, evidentemente, essa imagem de estabilidade

baseada em mal-entendidos, acima delineada), existem ainda os muitos aspectos conflituais desta experiência, a qual poderia ser apresentada, ao invés, como uma sequência de momentos violentos, de desequilíbrio, como que pré-anunciando (teleologicamente) a tardia separação de 1961. Se neste capítulo se inventariaram, a partir do caso de Chorão, alguns padrões comportamentais que se terão verificado quer entre os agentes cristãos, quer entre as populações locais, face ao processo de conversão, no próximo capítulo será privilegiado um destes comportamentos: a resistência aberta, explícita, à dominação imperial depois de associada a projectos de evangelização, privilegiando o emblemático conflito de Cuncolim, ocorrido a 15 de Julho de 1583. Foi este evento que estimulou uma activa correspondência entre jesuítas, um conjunto nada despidendo de cartas que foram sendo enviadas dessa aldeia do sul de Salcete para vários pontos da Europa.

8. O martírio de Cuncolim (Goa, 1583) e outras resistências

Em Cardiff, onde residia, Richard Stephens recebe a esperada carta. O irmão encontrava-se já na Índia, onde viria a ganhar fama alguns anos mais tarde com a sua *Doutrina Cristã em língua concani* e o *Christapurana*, mas como o correio era lento as notícias eram escassas. Não era de muitas palavras, Thomas... Acusava, porém, a recepção da sua carta anterior, pois referia as perseguições que os católicos estavam a sofrer na Inglaterra e o martírio dos jesuítas de 1581. Contrapunha-lhe, não sem uma ponta de orgulho, a descrição de um evento similar que tinha ocorrido numa pequena aldeia de Salcete, no mês de Julho de 1583, mas era menos entusiasta o seu relato sobre o estado da ainda reduzida cristandade salcetana. Atormentada pelos sentimentos de hostilidade dos «gentios» («bellicosi omnes, lusitani nomines hostes infestissime et a fides christiana maximi abhorrentes»), essa cristandade tinha assistido ao martírio dos jesuítas às mãos dos moradores de Cuncolim. Não só dos jesuítas, mas também de alguns cristãos, os quais ajudavam os padres na sua missão à aldeia. Mesmo assim, salientava Stephens, salvara-se a devoção das gentes cristãs, as quais tinham conservado partes das vestes e dos cabelos daqueles que tinham identificado, de imediato, como verdadeiros mártires. Esperava-se agora, claro está, que do sangue derramado por aquelas ingratas terras brotassem frondosas cristandades¹.

Dois meses mais tarde, uma notícia idêntica surge na carta de um outro missionário, o padre Duarte Sande, o mesmo que registaria para a posteridade a famosa viagem que levara os príncipes japoneses a Roma, nesses mesmos anos do início da década de oitenta. Tal como Stephens, Sande esperava colher grandes frutos entre a cristandade de Salcete depois do testemunho dos mártires de Cuncolim, escusando-se, porém, a fazer uma descrição mais detalhada do evento pois «o Padre Provincial quer comunicá-lo particularmente a Vossa Paternidade, para que seja comunicado ao exterior»². Apesar do dever de obediência dever ser assumido com alegria, é possível entrever a frustração do padre Duarte, mas a decisão do estratega Alessandro Valignano, o Provincial de Goa, era mais do que sensata. O caso de Cuncolim não só era importante, razão suficiente para ser comunicado pelo superior local, como um

¹ DI, XI, pp. 819-822.

dos seus protagonistas não era nenhum outro senão...o sobrinho de Claudio Acquaviva, o Geral dos jesuítas. Tanto por razões políticas (e, entre elas, a reputação da Companhia face às outras ordens missionárias e à coroa) quanto por causa dos equilíbrios locais (a economia do poder no seio da Companhia, o apoio dado às missões asiáticas, as tensões em torno ao lugar que o martírio devia ter no seio da *ordo inaciana*³), aquele assunto devia ser manuseado com um extremo cuidado.

Quatro outros dias se passariam até a relação detalhada de Valignano ser enviada a Claudio Acquaviva, veiculando os mesmos tópicos que já tinham surgido nas missivas de Stephens e de Sande. Atente-se, porém, com um pouco mais de detalhe neste último texto. Composto por várias páginas e escrito em espanhol, a versão de Valignano complementava as descrições anteriores com longos comentários sobre a natureza perversa das populações indianas, e, inversamente, sobre a bondade e caridade dos cristãos. Por seu turno, a parte descritiva da relação acompanhava o dia-a-dia, quase hora após hora, os eventos anteriores ao martírio, o martírio, e os dias que se lhe seguiram, bem como as características dos actores envolvidos no drama. Ou seja, notícia e conceptualização do evento complementavam-se, transformando-o, universalizando-o, num símbolo de todos os combates que os cristãos, desde os primeiros tempos de luta contra o «paganismo», tinham enfrentado. O localizado evento de Cuncolim adquiria, desse modo, a traça das histórias universais⁴. E até ao relatório de 1609, elaborado pelo padre Sebastião Gonçalves, historiador da Companhia na Índia, a versão de Valignano circularia como o principal registo deste evento, constituindo a fonte privilegiada por Diogo do Couto, na referência que este lhe faz na sua parte da *Ásia*, do poema heróico escrito pelo padre Francesco Benci, e da ánuia impressa e compilada por Nicolao Orlandino, a qual reproduzia, integralmente, o relato do Provincial⁵.

Mesmo assim, a versão de Gonçalves foi esperada com ansiedade, até porque era provável que nela se aduzissem novas informações sobre o evento, informações que podiam favorecer, até, o processo de beatificação dos «mártires»⁶. E no entanto, o seu

² DI; XII, pp. 902-904.

³ E veja-se, a propósito deste último tópico, o magnífico artigo de Ines Zupanov, 2000a, *maxime*.

⁴ DI, XII, pp. 923 e ss.

⁵ *Relatione della felice morte di cinque religiosi (...)*.

⁶ É nesta altura que o arcebispo D. Aleixo de Meneses inicia o processo que tinha em vista o reconhecimento dos jesuítas como mártires.

relato, embora mais longo que o de Valignano, pouco ou nada alterou a perspectiva canónica. Contrariando as sucessivas tentativas junto ao tribunal pontifício, a beatificação teria lugar, e tão sómente, em 1883, e num contexto bastante diferente. Mas é verdade que o registo de Gonçalves tinha algumas ambições de durabilidade, a durabilidade manifestada, aliás, na própria instituição dos arquivos da ordem em Goa, por esses anos⁷. É nesse contexto de construção de uma memória que se pretendia objectiva (e seria interessante analisar as conexões entre a escrita da história pelos jesuítas e por outros historiadores da mesma época, e os seus dispositivos de legitimação) que Gonçalves se preocupou em acrescentar novas informações, outros eventos, procurando expurgar a sua narrativa dos comentários «ideológicos» mais agressivos de Valignano. Embora não se possa deduzir, naturalmente, que o texto de Gonçalves fosse neutro ou objectivo, é bastante evidente que o inaciano desejava apresentá-lo como tal. Mas à imagem de Valignano, também Gonçalves não conseguiu escapar à narrativa da história como se de um combate entre o bem (os missionários, os cristãos) e o mal (os indianos, «negros» ou «bárbaros») se tratasse, da qual o martírio de Cuncolim era mais uma - e sugestiva - etapa.

Para além do papel que desempenharam na constituição discursiva dessa revolta ocorrida numa aldeia de Salcete em martírio, estas cartas missionárias acabaram por estar na base, ainda, da memória local sobre estes mesmos eventos. Até ao século XIX eles foram sendo transmitidos como fazendo parte, essencialmente, do domínio do religioso, como se tratando, precisamente, de um martírio. De facto, ao se ler o opúsculo escrito em 1884, por Phylotheio d'Andrade, cristão goês, aí se encontrarão as mesmas informações sistematizadas três séculos antes pelos padres jesuítas - martírio, mártires, bons cristãos e maus «gentios». E embora o opúsculo de d'Andrade fosse já uma resposta a um artigo de Menezes de Bragança, é sintomático o modo como o publicista apresenta um evento ocorrido três séculos antes, e o modo como se apropria das narrativas jesuíticas como se estas se tratassem, efectivamente, de descrições desses eventos. O mesmo entendimento hermenêutico caracteriza Menezes de Bragança, o qual reagira contra a beatificação dos cinco jesuítas, em 1883, questionando-se sobre a verdadeira identidade dos mártires de Cuncolim - assentando a sua resposta, e tão somente, numa inversão da narrativa tradicional. Metaforicamente, Menezes de Bragança reconheceria nos habitantes da aldeia, assassinados pelos poderes portugueses quando tentavam defender a sua cultura e a

⁷ Zupaňov, 2002a, p. 10.

sua fé (em suma, a sua «identidade»), os verdadeiros mártires daquele dia de 1583⁸. Ainda que uma inversão da interpretação anterior, a proposta de Bragança levou a uma importante rotação no debate sobre a natureza do evento, doravante percebido como um evento essencialmente «político». Para a narrativa «nacionalista» de que Bragança foi um dos fundadores, o martírio tinha o carácter de resistência paradigmática, antecipando todas as resistências futuras. Não surpreende, pois, que a versão de Bragança tenha sido frequentemente retomada, ressurgindo, ainda recentemente, em jornais goeses. O goês Verissimo Coutinho escreveu no *Navhind Times*, a esse propósito, que «Cuncolim foi um predecessor na luta pela liberdade de Goa», acrescentando, alguns parágrafos adiante, que «o primeiro movimento de não-cooperação tinha sido organizado pela população de Cuncolim contra os Portugueses, 400 anos de o Mahatma Gandhi lançar o seu movimento de não-cooperação contra os colonizadores britânicos da Índia»⁹. Trata-se de uma leitura absurda e extremamente nacionalista, entretecendo uma imaginada genealogia entre uma forma de resistência local pretérita e as resistências mais recentes, como se a consciência política «goesa» quinhentista fosse um *continuum* linear desde o século dezasseis até ao dealbar do novo milénio. Como se Goa fosse uma identidade distinta já nessa altura, vivendo as suas populações num regime de resistência - que reforçava o sentimento identitário - durante a dominação portuguesa.

Ao esquematismo desta interpretação não tem correspondido, porém, qualquer tentativa de revisionismo historiográfico. Os eventos de Cuncolim têm sido praticamente esquecidos pela historiografia, e nos estudos mais recentes, eles resumem-se a poucos parágrafos, os quais reproduzem, ainda, os mesmos das cartas jesuíticas, numa ou noutra interpretação. Mas se se comparar a ausência de referências aos eventos de Cuncolim (tanto nas instâncias discursivas e administrativas quanto na historiografia do poder político português) com a descrição que Ranajit Guha fez sobre as insurreições contra o poder inglês, e a sua apropriação e confinamento textual pelo poder britânico (com o intuito de aceder aos significados mais profundos de tais conflitos, para melhor os poder anular), e tendo em conta a cada vez mais consciente conexão entre saber e poder, torna-se ainda mais enigmática a ausência de tais reflexões no contexto da dominação imperial portuguesa¹⁰. E mesmo quando se não partilha o *substratum* dialéctico da interpretação de Guha - que insiste

⁸ Andrade, 1894, Dolvy, 1908.

⁹ Coutinho, 1999.

¹⁰ Guha, 1999.

demasiadamente no esquema dominação/conflito/adaptação, esquecendo outros níveis de complexidade -, e mesmo que a sua investigação se reporte ao imenso Raj britânico e a uma época distinta, as hipóteses desenvolvidas por este autor lançam algumas questões não menos importantes no momento de analisar as experiências imperiais portuguesas.

A dominação portuguesa quinhentista construiu-se sem a oposição aberta das populações locais? Ou como explicar a abundância de historiografia sobre este tipo de experiências, para o caso inglês, e a quase inexistência de literatura similar para o caso português? Como explicar, sobretudo, a ausência de registos alargados, no *corpus* administrativo da coroa de Portugal, sobre o «martírio» de Cuncolim e resistências similares?

São tanto a omissão deste tipo de conflitos, insurreições e outras revoltas que tiveram lugar em Goa nas instâncias discursivas do poder político português - e na sua narrativa histórica -, quanto os usos «essencialistas» dos mesmos por parte de uma narrativa «nacionalista» ou «goanista» - emblematizada no recente *Farar Far* de Pratima Kamat ¹¹ -, que obrigam a observar, mais uma vez, o martírio de Cuncolim pelo seu carácter representativo. Apesar de algumas das questões aqui referidas terem já emergido no capítulo anterior e noutros lugares deste estudo, neste capítulo procurar-se-á focalizar, com mais detalhe, uma situação de oposição violenta à dominação cristã (no contexto de algumas outras oposições igualmente violentas e menos conhecidas) de modo a aprofundar a anatomia dos processos de conversão, em Goa, e dos comportamentos dos actores neles envolvidos.

As conclusões resultantes da investigação realizada em relação aos eventos de Cuncolim apontam, uma vez mais, para situações bem distintas daquelas que tanto o paradigma luso-tropicalista quanto o paradigma nacionalista insistiram em veicular. Como se viu, mais do que uma fácil convivência, a convivência entre portugueses e indianos construiu-se num frágil e tantas vezes instável equilíbrio, frequentemente resultante de interesses consonantes e dissonantes, e, talvez mais ainda, de equívocos de interpretação. É neste contexto que o caso de Cuncolim não só se apresenta como emblemático como também surge como paradigmático, pois representou uma revolta aberta contra a dominação cristã cuja punição exemplar que as populações nela

¹¹ Embora recorra a uma linguagem que evoca os *Subaltern Studies*, o estudo de Kamat insere-se, ainda, numa tendência exaltadora dos próprios goeses.

envolvidas sofreram instituiu aquilo que James Scott designou por «memória da repressão», contribuindo para evitar, no futuro, conflitos semelhantes¹². A par disso, Cuncolim apresentou no desenvolver da revolta, contornos claramente rituais - aspectos que tresvazam, claramente, os eventos compilados nas «formas elementares» de Guha. Em que medida é que esse ritual se podia manifestar contra elementos percebidos como externos à vida das aldeias e, por isso, «perigosos» para o seu equilíbrio? Em que medida é que a identificação desse «inimigo externo» em relação à qual toda a aldeia se podia (ou devia?) mobilizar contribuía para pacificar, internamente, situações mais complexas? E se Cuncolim representasse, no final de contas, um drama social, e o martírio fizesse parte da solução prevista (ou imprevista) para o mesmo?

Dividido em três partes, este capítulo procura analisar estes eventos, em primeiro lugar, no contexto da situação política de Salcete, na segunda metade do século XVI, e, em particular, da aldeia de Cuncolim e das aldeias vizinhas (*1. Antes de 1583, na aldeia de Cuncolim*); para depois incidir, com mais detalhe, nos eventos ocorridos nos dias antes e depois do martírio, sem descurar o palco do martírio (*2. No palco do martírio*); far-se-á, no fim, uma breve incursão por outras «revoltas», ou tentativas de revolta que se verificaram a uma escala micro, ou mais ampla, nos territórios de Goa, durante os séculos XVI e XVII (*3. Periferia e resistência*).

Infelizmente não serão contempladas, aqui, muitas outras questões que estas descrições colocam: desde a inserção das narrativas do martírio de Cuncolim no culto dos mártires, nas hagiografias e na tradição discursiva dos martírios; até aos usos destes martírios na construção de modelos de santidade para consumo local. Todos estes aspectos são constituintes das descrições que aqui se utilizam, as quais evocam os primeiros tempos do Cristianismo, S. Sebastião e os mártires anteriores à *pax constantina*, mas também os mártires coevos, tanto da Europa quanto de outros lugares da Ásia ou Américas, entretecendo uma cronologia e geografia mártir não pouco importante. Da mesma forma, embora a um outro nível (o de uma análise mais semântica), não serão discutidos, aqui, os usos diferenciados de vocábulos e discriminatórios, tais como «bárbaro», «barbárie», «negro», pelos diferentes autores, nem sequer a aparente discontinuidade que se verifica entre os usos que os italianos e

¹² Scott, 1985, p. 40.

os portugueses faziam dos mesmos (tendendo os primeiros a recorrer, mais, ao *topos* da «barbárie» e os segundos, ao da negritude).

1. Antes de 1583, na aldeia de Cuncolim

Contextualizar este evento numa escala micro, quer em relação à cena política externa (e com esta quer-se referir a relação entre estas aldeias e os espaços exteriores à dominação portuguesa) quer interna (ou seja, a relação entretecida entre a coroa de Portugal e as aldeias de Goa, entre as diferentes aldeias, independentemente de dominações externas e no seio da própria aldeia) permite aceder às dimensões políticas dos acontecimentos de 15 de Julho de 1583. Permite acompanhar, mais uma vez, a acção conjunta - mas nem sempre linear - do poder régio, dos seus agentes políticos e do poder religioso e dos seus, essencial para o estabelecimento das estruturas que garantiram a durabilidade da implantação cristã. Primeiro, através da conversão política dos habitantes destes territórios (acto que encerrou os momentos mais violentos de tal dominação); e depois, através da cristianização destas populações «novamente convertidos», submetidas a um conjunto de dispositivos «conformadores» que tinham em vista a sua transformação progressiva de «idólatras» em «cristãos» (temas discutidos nos capítulos 5 e 6). Permite demonstrar, também, que diferentes populações/lugares reagiram de maneira distinta às mesmas estratégias de dominação, e remeto, a esse propósito, para o capítulo anterior e para a discussão em torno às tentativas de conversão da população de Chorão e das aldeias de Tiswadi.

O evento de Cuncolim revela, ainda, que a conversão ao Cristianismo envolveu o derramamento de sangue (no capítulo anterior assistira-se já a situações mais ou menos violentas), mas também que o crescendo da violência foi tanto maior quanto mais periféricas eram as localidades envolvidas neste processo (em relação à cidade de Goa). Talvez estas populações se sentissem mais «soltas», julgando ter mais poder (e mais apoio externo?) do que aquelas que residiam na esfera jurisdicional da cidade; talvez se sentissem ainda parte de outras esferas jurisdicionais, parte da unidade política a que anteriormente pertenciam (ou Bijapur, ou mesmo Vijayanagar).

Importa saber, por isso mesmo e em primeiro lugar, de que forma é que a aldeia de Cuncolim e as restantes aldeias envolvidas no processo passaram a fazer parte da coroa de Portugal, e qual a sua situação geográfica no contexto dos territórios sob

dominação portuguesa (cf. fig. 7, p. 205) para depois compreender as estratégias de dominação desenvolvidas pelo governo imperial e as modalidades de resistência expressas pelas populações locais.

Cuncolim, Velim, Veroda, Ambelim e Assolna eram cinco aldeias do território de Salcete que se situavam entre o rio Sal e o rio Odh, a sul do mesmo território, na vizinhança de terras de Bijapur. De entre todas, Cuncolim, uma das aldeias maiores de Salcete (juntamente com Margão e Vernã), era a cabeça, estatuto provavelmente sedimentado durante a dominação muçulmana, quando, e já depois de 1482, muitos proprietários de Salcete foram transformados em pequenos governadores armados, responsabilizados pela colecção de impostos ao nível local. É bem possível que algum principal de Cuncolim tivesse adquirido essa posição em relação às restantes quatro aldeias que se situavam na faixa entre os rios Sal e Odh, e que tal situação tivesse permanecido assim até que os poderes portugueses (políticos e religiosos) se intrometeram. Mais, a aldeia situava-se, segundo informação contida nas fontes da época, no caminho que ligava algumas cidades importantes da costa ocidental do Sul da Índia (Goa e Cochim, pelo menos), e que servia de passagem para os correios que articulavam esses espaços tão distintos e distantes. Esse estatuto de entreposto da aldeia de Cuncolim é mais um dado a reter, e talvez ele explique a concentração de algumas forças militares naquela região, quando sob domínio muçulmano, já que a protecção da informação que circulava sob os auspícios dos poderes era, evidentemente, muito importante. Muito embora estas preeminências, a aldeia não fazia parte da assembleia que reunia as doze aldeias principais de Salcete, por razões ainda não apuradas.

Tal como a cidade de Goa, o território de Salcete fizera parte do reino de Bijapur e continuava a ser disputado pelas forças de Yusuf Adil Shah, por forças dependentes deste mas sediciosas, e pelos próprios portugueses. Para os primeiros, este território constituía um avanço territorial que permitia uma futura reconquista da cidade de Goa; para os segundos, a sua captura ou oferta a outros poderes, neste caso os portugueses, era um acto de marcação de domínio sobre aqueles lugares, e nessa perspectiva, um acto de sedição e de confronto em relação ao Adil Shah; para os portugueses, Salcete (bem como Bardez, o território incorporado ao mesmo tempo) constituía um tampão e um reforço da protecção militar da cidade, para além de ser um reforço efectivo nas rendas fixas da coroa num período em que a sua situação financeira era cada vez mais instável.

Para além de algum dos seus «homens principais» ter possivelmente recebido o estatuto de governador armado, o Adil Shah de Bijapur recrutava nestas cinco aldeias grande parte dos soldados dos exércitos que tinha estacionados em Salcete, o que constitui, certamente, um indício da sua importância estratégica, mas também, sobre a existência de alguns hábitos «militares» ou «para-militares» entre os seus habitantes¹³. A par desta presença militar mais oficial, era provável, ainda, a presença de armas entre as famílias que constituíam estas povoações - situação identificada em vários lugares do território indiano, a qual tinha como principal objectivo a defesa da unidade familiar¹⁴. Não é de estranhar, pois, que hábitos semelhantes caracterizassem o caso de Cuncolim, aldeia que nas décadas anteriores tinha conhecido várias mudanças de dominação, e cuja localização geográfica convidava a novas alterações.

A par dos poderes «exteriores» que disputavam o território, é bastante provável que se verificassem rivalidades no seio da própria província, entre aquelas aldeias que nela procuravam obter a primazia. Tudo leva a crer que o território de Salcete não se comportaria diferenciadamente dos territórios vizinhos, conhecendo disputas, traições e alianças entre as suas experiências mais quotidianas e as suas memórias mais recentes, e as frequentes referências nos forais a este tipo de situação (já ilustrada com exemplos no capítulo 5) sugerem isso mesmo. É de supor, ainda, que a defesa e o estabelecimento de alianças contra, e a resistência em relação aos poderes dominantes, fosse um traço constitutivo da experiência política destas comunidades, dos seus grupos, dos seus sujeitos. Não surpreende, por isso mesmo, que embora este território tivesse sido formalmente incorporado nos domínios da coroa portuguesa em 1543, se sucedessem, até à década de 1580, a ocupação destas terras, de parte-a-parte, bem como o seu progressivo ermamento: correspondendo esta instabilidade, sobretudo, ao *timing* dos conflitos internos que se verificavam no interior do reino de Bijapur, e aos comportamentos dos portugueses em relação aos mesmos. Tal como os muçulmanos, também as forças portuguesas procuraram retirar vantagens das desinteligências que se verificavam no potentado vizinho, desenvolvendo uma política ambígua em relação ao sucessor do Adil Shah, morto em 1535, e àquele que era o novo pretendente do trono.

¹³ Velinkar, 1997, cap. 2.

¹⁴ Vidal, 1996, p. 25.

Quer isto dizer que numa perspectiva geopolítica, Salcete - e, em particular, as cinco aldeias aqui sob observação - foi um território disputado por poderes cristãos, muçulmanos, e, inclusive, por poderes hindus (num determinado momento é o reino de Vijayanagar que se envolve no mesmo jogo de transferências) e esse seu destino conformou as próprias expectativas e alianças das populações aí residentes, habituadas a viver sob a dominação muçulmana, subitamente confrontadas com regras dum jogo que, em certos aspectos, era muito diferente.

Apesar de teoricamente conquistados por Afonso de Albuquerque, perdidos e cedidos pelo rei de Vijayanagar, em 1520, que se proclamava o seu legítimo senhor (juntamente com os territórios de Ponda e Bardez), a incorporação formal destes territórios nos domínios da coroa portuguesa data, como se sabe, da década de 1540. Entre estes dois períodos, verificaram-se várias tentativas de implantação de incipientes estruturas administrativas, pelos portugueses - sabe-se da existência de pelo menos dois tanadares, António Pinto e Rui de Morais - e foram muitos os conflitos entre estes e as suas tropas e as forças do Adil Shah (usualmente recolhidas na outra banda do rio Sal); para além das tensões entre as forças do Adil Shah, estacionadas nas aldeias de Cuncolim e vizinhas, e as do governador militar de Belgão, Assad Khan, seu dependente, o qual «convidaria» os portugueses a se estabelecerem definitivamente nos territórios de Salcete e Bardez, o que, segundo Gaspar Correia, Nuno da Cunha procurara fazer, instalando-se ele mesmo nos de Ponda¹⁵. O governador muçulmano concedera aos portugueses o privilégio de aí se implantarem, mas não se tratava ainda, de um estabelecimento formal, verificando-se a necessidade de pedir licença a Assad Khan, por exemplo, para construir um pequeno forte em Rachol¹⁶.

O que é que estava a ocorrer, no entanto, na corte de um dos principais interessados nestes territórios, o Adil Shah de Bijapur, face a esta situação? Em Bijapur, o Adil Shah seria assassinado, sucedendo-lhe o irmão, Ibrahim, o qual restabeleceria a aliança com Assad Khan, requerendo, todavia, a devolução dos territórios de Salcete e Bardez. A recusa portuguesa em fazê-lo resultaria num primeiro encontro de tropas, inconclusivo, em Vernã, ao qual se seguiria o reforço do pequeno forte de Rachol, agora com cerca de duzentos portugueses, para além de naiques e piões, e barcos que patrulhavam aquela parte do rio. Após algumas

¹⁵ Correia, 1860, III, pp.462-463. A mesma versão surge na crónica de Francisco de Andrada, 1976, p. 608.

identicamente inconclusivas contendas - das quais resultaram, todavia, entradas pelos campos, destruição de culturas, abandono das terras e até, o enfartamento da guerra -, o forte de Rachol acabaria por ser demolido em 1538, recolhendo-se Assad Khan em Ponda, novamente apoiando as forças de Adil Shah contra os seus anteriormente aliados portugueses¹⁷. Porém, as tensões internas no sultanato de Bijapur, a instável relação entre o Adil Shah e o governador de Belgão, bem como as posições portuguesas em relação a ambos, voltariam a permitir a incorporação dos territórios de Salcete e Bardez (entretanto também assolado por campanhas militares semelhantes) na coroa portuguesa. Através dessa intriga mal urdida e ainda mal deslindada entre o dito governador, Martim Affonso de Sousa e Amir Khan, irmão de Ibrahim Adil Shah, também candidato ao trono do sultanato¹⁸, e o próprio Adil Shah, os portugueses saíram, num primeiro momento, a ganhar, selando aquela incorporação com um documento legal¹⁹. Todavia, quatro anos depois, já sob o governo de D. João de Castro, a situação voltaria a complicar-se e os conflitos a reacenderem-se, até que a situação penderia, mais uma vez, para o lado dos portugueses²⁰.

Enquanto os governadores e capitães portugueses se empenharam em ganhar os territórios de Salcete e Bardez para a coroa de Portugal, em Tiswadi implantava-se, de forma cada vez mais sistemática, a estratégia de conversão e cristianização cujos contornos foram sendo delineados ao longo deste estudo. Quer isto dizer que a incorporação dos territórios de Salcete se processou num período em que a atitude da coroa portuguesa em relação às populações locais sofria uma rotação efectiva. A par da ambição de uma integração política mais estável - que a conversão ao Cristianismo parecia promover através da assimilação jurídica dos convertidos aos portugueses - acrescia esse outro sonho: a alteração, a metamorfose do *modus vivendi* local, a recriação de um mundo novo, de uma outra *respublica christiana* nesses territórios que, não sem algum significado, viriam a ser conhecidos como o «jardim da cristandade».

¹⁶ Velinkar, 1997, p. 32.

¹⁷ Andrada, 1976, pp. 609 e ss.

¹⁸ Martim Affonso de Sousa dedica-lhe um parágrafo da sua autobiografia, e apesar de dizer que havia muita coisa para contar sobre essa situação, revela a pouca importância que, naquele momento, a incorporação tivera (Sousa, 1989, p. 78).

¹⁹ ANTT, CC, I, Mss. 77, n° 52, n° 60.

²⁰ Para além das cartas de D. João de Castro a seus filhos e ao próprio rei, outra correspondência foi enviada para Lisboa com informação sobre a situação local. Veja-se ANTT, CC, I, Mss, 79, n° 139; P. II, Mss. 241, n° 24.

É bastante provável que a percepção que as populações de Salcete tiveram da dominação portuguesa fosse, desde o início, diferente daquela que as aldeias vizinhas de Tiswadi tinham tido. Estas últimas tinham conhecido tempos de negociação, e um regime político em que a convivência de uma multiplicidade de ordens políticas e administrativas não era estranhada (o que moldou, de alguma forma, as suas expectativas em relação à própria dominação portuguesa). Já a incorporação dos territórios salcetanos, e a respectiva implantação das estruturas da dominação imperial fez-se num período em que a convivência político-administrativa anterior não era mais possível (ou só era possível depois de integrada numa cadeia hierárquica de dominação, encabeçada pela coroa portuguesa e pelo seu direito). Não só as campanhas militares constantes, quanto a acumulação de dispositivos militares com as estratégias de conversão terão estimulado percepções distintas do poder cristão e daquilo que este parecia disposto a realizar.

Por isso mesmo, tentar observar os destinos destes territórios a partir deste outro ângulo, e combinar tais situações concretas com as tradições comportamentais locais, reservando para estas populações a possibilidade de optar por cenários distintos a partir da informação que tinham sobre a situação que estavam a viver, parece mais plausível do que continuar a pensar os comportamentos de tais populações como homogêneos, e os territórios de Goa como «idênticos». A instabilidade da dominação político-administrativa da coroa portuguesa e a esperança em relação a um retorno à situação de dominação muçulmana, sob a qual estas populações não tinham ainda sido obrigadas a alterar o seu *modus vivendi* ajuda a explicar, por exemplo, que à década de 1580 fossem escassas as conversões alcançadas pelos missionários em Salcete²¹, embora não seja tão evidente que estes fossem cientes das razões profundas que explicavam tamanha escassez.

Evasão fiscal, recusa do direito de passagem aos oficiais da coroa, conflitos abertos com os seus representantes - este catálogo sintetiza o modo como os moradores de Cuncolim e as aldeias que a circundavam reagiram às tentativas de implantação cristã. Este elenco revela os métodos de defesa e de protecção que tais comunidades estavam habituadas a desenvolver contra aqueles que identificavam como seus inimigos, e nesses momentos iniciais os cristãos e portugueses teriam apenas sido mais um dos

²¹ Uma carta régia deste período di-lo explicitamente: «nas terras de Salcete e Bardez, onde são edeficadas muitas igrejas, onde se celebrão os officios divinos, e por outra parte os gentios usão de suas idolatrias, com que dão mao

muitos inimigos que estas populações tinham enfrentado na sua história recente. Alguns desses inimigos anteriores tinham acabado por ser incorporados nas vidas de tais aldeias, passando eles mesmos a observar as novas dominações de acordo com a mesma lógica comportamental (que Norbert Elias designa de *established vs. outsiders*), na qual eles, evidentemente, já fariam parte do grupo dos estabelecidos²². Todavia, essas manifestações de defesa e de recusa seriam percebidas e reconhecidas pelos cristãos como expressões de confronto e conflito aberto, descritas com recurso ao *topos* da perseguição aos cristãos que os ímpios tão bem sabiam mover²³. De acordo com as versões missionárias, estas populações, contrariando o zelo político e religioso do vice-rei D. Constantino, ao tempo do qual teriam começado «los nuestros Padres a entrar en aquel mato tan bravo»²⁴, «desd'el principio se armaron grandemente contra los Padres, queriendo deshacer lo que ellos hasían y sustentar la idolatria que estava en tierra tan arreiguada», motivo suficiente para - e aqui está, mais uma vez, o referente da guerra justa - lhes mover perseguição.

Analise-se, então, as situações em que se verificou a oposição crescente à presença política e religiosa de cristãos naqueles territórios (correlativa à presença crescente destes), as quais conduziram, finalmente, ao evento de 1583.

Nas instruções que o vedor da fazenda deu a um oficial português para que este efectuasse a colação dos tributos supostamente devidos à coroa portuguesa, para o que a coroa portuguesa atribuíra ao recebedor um pequeno exército constituído por três naiques e trinta piães, pede-se informação daquelas aldeias que, mesmo assim, se recusassem a fazê-lo²⁵. A evasão fiscal era, como se sabe, uma das formas mais comuns de resistência quotidiana²⁶, frequentemente potenciada pela corrupção dos próprios oficiais encarregues de proceder à exacção. E o facto de o vedor da fazenda já prever a recusa de algumas aldeias é, por si só, indiciador dos sinais de resistência manifestados anteriormente por aquelas populações. E talvez não surpreenda saber

exemplo aos novamente convertidos, e os inquietão, e a muitos delles fazem tornar a seus ritos, que he em muito prejuizo da conversão» (APO, F 5, III, pp. 967-969).

²² Elias & Scotson, 1994, introd.

²³ Michael Adas assinala, precisamente, a indiferenciação - em certos actos - da dimensão «recusa» e da dimensão «confronto», uma mais passiva a outra, claramente activa (Adas, 1995, P. 91).

²⁴ Desde a década de 1560 que o poder político português manifestaria um interesse efectivo pela província de Salcete e data dessa altura a primeira instalação de jesuítas naqueles lugares

²⁵ APO, F 5, I, pp. 615-622.

²⁶ Adas, 1995, p. 97.

que nas descrições do martírio se dá conta de que entre os actores martirizados se encontrava Francisco Rodrigues, responsável pela arrecadação dessas rendas que os jesuítas tinham em Salcete²⁷, e que os moradores de Cuncolim se recusavam a pagar. Até que ponto seria verdadeira a afirmação de Bartoli, segundo o qual aquelas aldeias só pagavam foro quando o feiticeiro local assim o decidia (depois de consultar, naturalmente, o demónio)? Em que medida é que a ordem religiosa local intervinha na resolução de tais questões administrativas?²⁸ De que modo é que esta intervenção era entendida pela própria coroa, corroborando a decisão de destruição dessa ordem sagrada? Independentemente das respostas a estas questões, a resistência aos agentes da ordem imperial era um facto incontestável. Para além dos casos já referidos, sabe-se que um correio que viera de Cochim fora violentamente espancado ao passar pela aldeia de Cuncolim. E as mesmas informações são reiteradas na «Resolução de D. Joao IV a este proposito», de 1647, segundo a qual as populações de Salcete tinham-se levantado «por muitas vezes contra o estado da Índia não querendo pagar e matando alguns officiais delRey que la hião a arrecadar os ditos foros»²⁹.

A implantação administrativa foi secundada pela implantação eclesiástica. Data do ano de 1566 a provisão do vice-rei D. Antão de Noronha sobre se não edificarem novos templos, nem serem consertados ou reparados aqueles que já existiam, sob pena de serem derrubados e «se perder a valia delles para as despesas das obras pias», notificando-se para isso as terras de Salcete e Bardez³⁰. O objectivo era de que «quitandoles los edificios sumptuosos de sus idolos, y el culto y superstitiones de la idolatria», aqueles moradores se dispusessem à conversão. Discurso muito semelhante senão idêntico àquele que sustentara as campanhas em Tiswadi, Chorão e Dívar. No ano seguinte, caberia a Diogo Fernandes, conhecido como o do Forte, o qual em muito contribuiu para a «conversão dos infieis e gentios das ditas terras», derrubar trezentos templos e mesquitas, e acrescentar à fazenda da coroa os seus rendimentos, como consta de uma carta de aforamento de umas várzeas que lhe seriam concedidas como mercê naqueles mesmos lugares de Salcete³¹. É certo que no tratado assinado entre Amir Khan e Pedro Mascarenhas, em 1554, depois confirmado no ano seguinte, se postulava que nas terras de Salcete e Bardez

²⁷ DI, XII, p. 928

²⁸ Bartoli, 1668, *L'Asia, parte prima*, p. 630.

²⁹ ARSI, Goana 22, fl. 93.

³⁰ APO, F 5, II, pp. 613-614.

³¹ APO, F 5, II, pp. 872-874.

«não mandarião derribar as mesquitas e pagodes que ora tinhão sido feitas nas sobreditas terras, nem os constrangerião a deixar sua ley fazendolhes força alguma, senão receberião somente os que per sua vontade se quizessem fazer christãos»

e de que se respeitariam as propriedades destas populações³². Doze anos depois, porém, as circunstâncias pareciam ter-se alterado de tal forma que a percepção que o poder político português tinha destes lugares - e da fé dada em tal «contrato» - transformara-se. Seria nesse novo contexto, aliás, que os jesuítas obteriam uma provisão do vice-rei D. Francisco de Mascarenhas na qual se confirmava que todas as rendas dos templos e deuses de Salcete deviam reverter em favor da Companhia, a qual as aplicaria «para as despesas ordinarias das igrejas, piães, e meirinhos, hospital, catecúmenos vestidos (...)», entregando-se o que sobrasse na casa de catecúmenos de Goa³³. E é este o cenário no qual se reuniram os notáveis da aldeia de Margão, a principal povoação de Salcete, a jurar que estavam prontos a informar e a avaliar as rendas e as propriedades de todos os templos daquele território³⁴. Atitude que relembra aquela que, na década anterior, numa circunstância sob muitos aspectos semelhante, tinham tomado os gancars das aldeias da outra margem do rio Zuari.

Em que medida é que estes decretos e provisões afectaram as populações locais? E qual o seu tempo e modo de reacção?

Tal como em Tiswadi, a maioria das aldeias de Salcete conformar-se-ia com a situação, optando as suas elites (pois aqui, aparentemente, ter-se-ia já iniciado a empresa da conversão a partir das elites) por contemporizarem com a nova, e cada vez mais sedimentada, situação. Não surpreende, por conseguinte, que várias igrejas tivessem sido edificadas depois de 1567, embora em todas elas estacionassem algumas forças militares³⁵.

³² APO, F 5, I, pp. 267-278. Três anos depois, a Provisão de ElRey dando as rendas dos Pagodes de Salcete e Bardez ás igrejas daquellas terras (...) (APO, F 5, II, pp. 694-698) cristalizava a situação.

³³ APO, F 5, P. III, p. 993.

³⁴ APO, F 5, II, p. 489 n.. Curiosamente, um assento de 1569, que se encontra no início do Tombo das terras dos Pagodes de Salcete de 1567, o qual nos informa de que as várzeas de vangana (as mais produtivas) das aldeias de Salcete se não tinham arrendado por «a terra andar toda alevantada», «sem nunca apparecer nenhum gancar nem escrivão pera se arrendarem», refere também quais as excepções: e estas seriam a aldeia de Cuncolim, Sancoale, e Mummugão, a aldeia de Ysorsy, e a aldeia de Quellossim, as quais estariam arrendadas.

³⁵ Veja-se Godinho, 1988, pp. 271-272.

Em contrapartida, logo em 1567 a aldeia de Cuncolim encabeçaria uma primeira revolta, a qual culminaria com a destruição das residências e igrejas jesuítas entretanto edificadas. De acordo com os missionários, esta seria uma vingança urdida pelos brâmanes locais, e seria nesse contexto que os moradores de Cuncolim se aliarão a Adil Shah, queimando as igrejas e as residências dos jesuítas de Salcete, procurando obter do rei de Portugal, ao mesmo tempo, uma licença para praticarem livremente os seus cultos³⁶. Poucos anos depois, alguns dos moradores desta aldeia participariam no cerco de Goa de 1570 e 1571, ao qual se seguiu, porém, um contrato de pazes feito com o sultão³⁷. Essa participação é claramente atestada por uma «Carta do VisoRey Dom Antonio de Noronha em nome d'ElRey fazendo mercê a Dom Paulo de Lima dos 300 pardãos, que Santopá Nayque tinha no rendimento da Aldea de Cucolym», na qual acusa Santopá Naique, capitão da fortaleza de Onor, de «se hir para os mouros, e se alevantar contra meu serviço pelejando, e tomando armas contra cristãos, como rever e desobediente»³⁸. Em contraponto, os padres voltariam a reedificar as igrejas e as residências e a cristandade de Salcete cresceria, segundo Gonçalves, até cerca de 10 000 cristãos, número calculado para finais da década de 1570. Porém, e apesar de terem sido concluídas pazes entre a coroa de Portugal e o Adil Shah, as 5 aldeias do sul de que Cuncolim era cabeça continuariam «levantadas», não pagando tributos, reconstruindo o seu templo principal, e quatro ou cinco «ao longo delle» - o *panchadevata* identificado por Paulo da Trindade como sendo característico de todas as aldeias de Goa, mas que, de facto, só existia em algumas delas³⁹ - fazendo cerimónias públicas e festas «gentias».

Enfim, este elenco de formas de resistência - recusa, participação activa em conflitos contra os poderes vistos como «opressores», fugas - seria revisitado pelos moradores destas povoações, e suscitaria, por parte dos poderes cristãos, reacções cada vez mais violentas⁴⁰. E não seria menos verdade se se dissesse que geográfica e politicamente, o teatro de Salcete era, no terceiro quartel do século XVI, verdadeiramente explosivo.

³⁶ DI, X, p. 942, DI, XI, p. 262, 563-569, 692.

³⁷ APO, F 5, I, pp. 825-831.

³⁸ APO, F 5, II, pp. 841-842.

³⁹ Trindade, 1961, I, p. 339.

⁴⁰ Adas, 1995, p. 99. Na perspectiva dos missionários - e pouco surpreendentemente, já que estes eram, no seu entender, os principais opositores da cristandade - seriam os brâmanes os grandes estrategas das reacções colectivas de Cuncolim; e é possível que tenham sido, pois era ao nível das elites locais que se manifestavam os sinais mais explícitos de recusa do modelo de dominação cristã

2. No palco do martírio

O primeiro castigo exemplar acabaria por acontecer. Primeiro através da implantação de dispositivos que permitiam o fortalecimento da integração política destes territórios e o aumento do aparato militar português- o que parecia garantir, também, melhores resultados na conversão das aldeias circundantes. Depois, em 1577, castigando «os negros da maneira seguinte»: Gil Eanes de Mascarenhas, capitão-mor da costa do Malabar, entraria sorrateiramente, pelo rio Sal, em Cuncolim, e faria «naquelas aldeias, o mal que pudesse». Obedientemente, o capitão «queimou e abrasou tudo o que achou diante», arrasou Assolna e os seus templos, no que colaborou um padre jesuíta, prestes para confessar os que ficassem moribundos. Cuncolim teve a mesma sorte, sendo os seus templos destruídos, nomeadamente o de Santeri, bem como o formigueiro ao qual muitos moradores prestavam devoção. Nesta destruição teriam participado os padres Pietro Berno e Manuel Teixeira, e os mesmos encarregar-se-iam de matar uma vaca, com cujo recheio conspurcariam a área sagrada da aldeia. Ao mesmo tempo, o capitão mor

«cortou os palmares aos inimigos, destruiu-lhes as hortas e searas de arrôs, e pera que os negros entendessem que ficava ahi devagar, fez tranqueiras onde recolhesse toda a gente»⁴¹.

Depois disto, e pelo menos aparentemente, as populações destas aldeias ter-se-iam acalmado. Porém, e de acordo com a versão de Valignano, projectavam (dissimuladamente) a vingança, simulando tréguas com o rei de Portugal, obtidas com a intercessão dos próprios (e inocentes) padres. Acrescenta Gonçalves que as elites destas aldeias prometeriam aos poderes portugueses nunca mais se revoltarem, honrando-as o vice-rei, em contrapartida, com cabaia de brocado. Mas nem assim. Em 1581 o Adil Shah aliado a estes mesmos homens perpetraria um novo ataque, destruindo e profanando as igrejas inicianas e as casas dos cristãos. Apenas o hospital teria escapado a esta onda destruidora - porque os indianos (como, aliás, já se insinuou no capítulo 6) viam nele um espaço de protecção e de cura, e, por isso mesmo, um espaço sagrado. Recorde-se a referência feita por um missionário, segundo o qual «a este Hospital llamaban los Gentiles la Casa de Dios»⁴². Dessa vez, porém, a coroa não responderia militarmente, o que, na interpretação do jesuíta Bartoli, resultava da

⁴¹ DI, XII, pp. 919-921.

⁴² *Vida del admirable*, s.d., p. 178.

dependência que tinha do financiamento brãmãne. Ainda então. Duas décadas depois dos eventos de Chorão, os jesuítas, com o seu dinheiro, voltariam a armar homens, com o objectivo de se protegerem e de persuadirem os moradores daquelas aldeias à conversão. Desta vez, armariam cerca de duzentos aliados⁴³.

É nesse contexto político que tem de ser compreendida a presença do padre Rudolfo Acquaviva, regressado da embaixada ao Mogol, e nomeado reitor do colégio de Salcete. Em 1583, Acquaviva reunir-se-ia na aldeia de Cortalim com os padres salcetanos, aí renovando os votos e realizando uma prédica, discutindo na mesma noite, já na aldeia de Vernã, «los medios mas proporcionados pera acabar de converter Salsete y mover muchos a la conversión para este baptismo». Resultara dessa reunião a convicção de que era necessário visitar as residências dos jesuítas, bem como procurar lugares onde se pudessem levantar novas cruzes e edificar outras igrejas. Mais tarde ou mais cedo, a missão a Cuncolim – porque era, no final de contas, de uma missão que se tratava – era inevitável⁴⁴.

Enfim, o elenco cronológico de situações violentas ocorridas entre os agentes cristãos e as populações da região sul de Salcete, até 1583, perfila um processo de conversão que (tal como em Chorão, tal como na generalidade das aldeias de Tiswadi) foi tudo menos linear. Realça-se mais ainda esta impressão depois de se analisarem as reacções imediatas ao martírio – a morte dos envolvidos, a razia e queimada da aldeia. Previsíveis, se se atender de que modo é que, no próprio reino, se confrontavam situações percebidas como revolta, sedição, traição. Menos previsível, talvez, terá sido a ocorrência desta violência sob a dominação filipina, a qual se caracterizou por uma relação mais «legalista» em relação às populações locais, na qual os direitos destas seriam tendencialmente protegidos, em que a margem para reacções mais ou menos arbitrarias dos agentes *in loco* era claramente menor. O que não se sabe é até que ponto é que a simultaneidade entre estes momentos se explica pela autonomia do governador e seu círculo político ou pela vontade régia de executar uma punição que – e regresso a James Scott – construísse uma «memória de repressão».

Nas descrições missionárias, essa exemplaridade está presente nas reacções da população cristã face os eventos de Cuncolim: todos queriam ir a Salcete tocar os

⁴³ Bartoli, 1668, p. 630.

⁴⁴ DI, XII, pp. 933

corpos dos missionários («y de manera se alvorató todo el pueblo grandes y pequenos, que se les dieran licentia passaram todos de buena guana a venguar en aquellas aldeas la muerte de los padres»⁴⁵), e segundo os relatos uma trintena de habitantes da cidade de Goa pusera-se a caminho, chegando a Cuncolim, segundo as mesmas descrições, no mesmo dia à tarde; reacção que sugere, talvez, uma relação de dominação entre a cidade e as aldeias mais eficaz e próxima do que até então tinha sido experimentada. Também em Rachol e Margão - os centros da conversão em Salcete - e segundo os missionários, eram muitas as pessoas que esperavam os corpos, e a dinâmica de devoção e alegria entre os cristãos era grande e comovente.

Mais ilustrativas ainda terão sido as reacções da coroa portuguesa. Para além das reacções imediatas, verificar-se-ia a morte política das aldeias envolvidas no martírio através da extinção das suas gancarias e a expropriação das terras, as quais reverteriam para a coroa. Por fim, as aldeias de Cuncolim e de Veroda seriam doadas em mercê a um nobre português, D. João da Silva. No mesmo dia, as restantes aldeias - Ambelim, Assolna e Velim - seriam concedidas a D. Pedro de Castro.

Estas doações significaram, evidentemente, o abaixamento deste conjunto de aldeias no contexto da dominação portuguesa, o qual seria complementado por uma espécie de estigma «civilizacional». Por exemplo, numa versão setecentista destes eventos, conta-se (numa clara alusão a uma configuração imaginária, na qual a civilidade cristã e os seus agentes eram os referentes da ordem, e a civilidade «oriental», não-cristã, constituía o espaço da desordem) que a família à qual pertencia o cão que descobrira o corpo moribundo de um dos missionários, perdera a capacidade da fala, recolhendo-se na floresta. Desde então, essa linhagem - que simbolizava, afinal, todos os não-cristãos de Cuncolim - comunicava através de um grito horrendo, similar ao uivar dos cães, tópico que, como se sabe, surgira pela primeira vez no relato de Megasthenes, reproduzido depois por Plínio, Isidoro de Sevilha, Mandeville, reemergindo noutras instâncias discursivas (fig. 20). Estas aparições setecentistas inscreve a aldeia de Cuncolim no arquivo de referências que corroboraria, mais tarde, a natureza «bárbara» e «bestial» das gentes da Índia.

⁴⁵ DI, XII, p. 929.



Fig. 20: Representação setecentista do martírio de Cuncolim

destas aldeias. Um relatório oficial de 1722, que procurava dar conta do estado das diferentes povoações de Goa (um primeiro instrumento «estatístico» a ser utilizado pelo poder político) descreve esta aldeia como a mais pobre de Salcete, onde a quase totalidade da população permanecia, e recorro às suas palavras, «gentia».

Morte física, morte política, abaixamento, minorização discursiva, empobrecimento económico - a inversão do estatuto preeminente desta(s) aldeia(s) antes da dominação cristã, causada por uma espécie de anátema que, ainda hoje, pende sobre as suas populações, articula-se, decerto, com o episódio acima referido². Exemplarmente, Cuncolim era um caso a não imitar. Os próprios moradores «corumbins» que continuaram a residir na aldeia teriam aprendido bem a lição. Quarenta anos depois, de acordo com uma assento do Conselho de Estado do Estado da Índia, seriam eles mesmos os primeiros a resistir a uma tentativa de entrada das forças do capitão de Ponda - «os daquela aldea vendo a dita gente de guerra nella tomarão as armas, e os forão deitando fora» -, pedindo ao governador apoio militar. O apoio seria concedido, tanto para evitar a entrada das forças do Adil Shah, como para evitar «desanimalos e que despovoem a aldea» e «com ordem q/ se occupem só em vigiar e guardar as nossas terras de qualquer intento que contra ellas tiverem e que não entrem nas suas, nem se dem por nossa parte motivo ou occasião alguma de rompimento»⁴⁶. Mas como se viu pelo relatório de 1722, a memória da repressão não terá persistido durante muito tempo, permanecendo as populações de Cuncolim num estado que dificilmente se poderia designar de adesão à dominação cristã. Quando eram evocadas pelos cristãos, eram-no por essa razão que se tornaria o seu estigma, e assim acontece na *Chronologia* do padre Sebastião do Rego, na qual não se hesita em glorificar um antepassado do fundador da Congregação do Oratório de Goa que fora morto em Cuncolim, no mesmo dia do ano de 1583 que vitimara os missionários jesuítas. Dessa forma vinculava-se o martírio, o sangue cristão então derramado, à memória recente desta congregação de clérigos naturais, enobrecendo, por essa via a sua linhagem⁴⁷.

Ainda que o primeiro conjunto de observações aporte informações importantes acerca dos dispositivos utilizados pelos poderes cristãos em relação às manifestações de resistência local, elas acabam por reduzir ao binómio colonizador/colonizado a relação estabelecida entre a «dominação cristã» e aquelas «comunidades locais». Já esta última referência relembra, mais uma vez, que a dominação cristã se construiu

⁴⁶ ACE, I, pp. 185-186.

⁴⁷ BA, 51-VI-33, p. 69.

dialéctica mas também dialogicamente - desde 1510 até 1961 - mesmo quando assente sobre um projecto civilizador mais geral. Uma visita ao cenário do martírio, ao momento do martírio, poderá ser útil para reflectir sobre estas *nuances* que não se verificaram apenas nesta situação mas que, pode dizer-se com justiça, estruturaram toda a dominação portuguesa nestes territórios e sobre as suas gentes.

*
* * *

Aceder aos modos como, no contexto da aldeia, o evento foi concebido e percebido - por exemplo, os significados que o martírio pode ter tido para as populações locais - requer uma outra inclinação. Será que foram homogéneos, esses sentidos? Será que a população de Cuncolim agiu como um bloco neste evento? Quais os comportamentos das populações desta aldeia (e das restantes aldeias envolvidas no processo)?

Colocou-se a hipótese de que o conflito que os missionários apresentaram como a repetição de um conflito mítico entre os bons e os maus, entre cristãos e idólatras (que ressurgia em vários espaços e tempos) não teria sido senão o confronto «laico» entre as formas de dominação desenvolvidas pelos poderes cristãos e os interesses práticos das comunidades locais - e essas mesmas comunidades, ou alguns grupos no seu seio. Importa recordar que o que estava a ser posto em causa pela dominação cristã eram coisas tão importantes para a vida da aldeia quanto o acesso ao poder, ao prestígio, à honra, à terra, às mulheres. Mas ainda, a relação entre os sujeitos, o mundo, os outros e o sagrado. Provavelmente, os frágeis equilíbrios sociais que já caracterizavam a própria vida destas aldeias, em relação ao acesso, aos usos, e ao poder sobre estes mesmos elementos - e a existência de lógicas dissonantes no seu interior - favoreceram o desequilíbrio no momento em que uma intervenção sistemática, exterior, aconteceu.

Partir desse pressuposto permitiu colocar uma segunda hipótese: a de que as formas de resistência expressas durante o dia do martírio tinham uma dimensão ritual; de que neste evento se podiam encontrar sentidos quase invertidos em relação àqueles que lhes foram conferidos pelos cristãos; de que tais sentidos não eram necessariamente partilhados por todos os que residiam naquelas povoações. Esses sentidos podiam ser estimulados pelas famílias mais directamente afectadas pela dominação cristã, procurando os seus sacerdotes que fossem partilhados pela generalidade das

populações destas aldeias. Nessa narrativa alternativa, os missionários, os oficiais portugueses (e recorde a carta de João IV na qual se referia a morte de outros oficiais da coroa às mãos das mesmas gentes) eram manifestações de espíritos malignos, impuros, demoníacos, e apenas o seu sacrifício às mãos das divindades locais podia exorcisar a influência negativa que pretendiam exercer sobre a aldeia, restabelecendo-se, por essa via, a ordem e o equilíbrio anteriores.

Na realidade, alguns elementos das narrativas missionárias parecem corroborar estas hipóteses:

- a) a recepção dos missionários e a reacção das elites da aldeia no momento em que os cristãos os tentam convencer a fazer a paz;
- b) os gestos do feiticeiro;
- c) os actos do «martírio».

Imagens sobre a recepção que os missionários tiveram na aldeia de Cuncolim, naquela manhã de 15 de Julho sugerem a existência de graves tensões sociais nessa povoação salcetana. Os inacianos afirmam ter enviado uma mensagem aos moradores de Cuncolim, informando-os de que aí iriam realizar uma missão. No dia seguinte. Face a isto, os habitantes da aldeia responderiam não ser aquela a ocasião mais propícia, por aí existirem problemas motivados pela morte (por traição, segundo as narrativas) de um dos gancares mais prestigiados da povoação. A traição no interior da aldeia configura, para o seu interior, aquilo que Victor Turner insere na categoria de «drama social» - a violação da fidelidade/solidariedade/respeito, devidos por um sujeito ou família em relação a um ou mais grupos aos quais pertenciam⁴⁸.

Essa traição interna - estaria associada, de algum modo, à participação de alguns locais no cerco de 1570 e 1571? - sugere também que a aldeia de Cuncolim não era uma unidade harmoniosa onde os diferentes grupos que a constituíam se completavam organicamente, constituindo-se como um bloco. Em contrapartida, tal como os habitantes de Chorão (em Tiswadi) e as populações de Sirula (em Bardez), os grupos que residiam em Cuncolim tinham, possivelmente, expectativas diferenciadas em relação à dominação portuguesa. É provável que entre eles, alguns sujeitos ou famílias fizessem parte dos colaboracionistas, em relação aos quais a própria coroa de Portugal era cautelosa, de modo a evitar exageros de colaboração (tais exageros eram - de

⁴⁸Turner, 1992, p. 69.

acordo com a percepção que a coroa iria revelar - tão perigosos quanto a recusa em cooperar, pois podiam significar uma ainda maior instabilidade e perturbação nas aldeias, e, por consequência, na estabilidade local).

Um outro sinal indicador de tais tensões encontra-se na narrativa do padre Francisco de Sousa. Confirmando as informações veiculadas por Sebastião Gonçalves, o padre Sousa diria que naquela segunda-feira pela manhã (na manhã do martírio) antes dos padres terem partido para Cuncolim, o padre António Francisco tinha enviado alguns cristãos de Orlim, uma aldeia próxima. Aos convertidos, talvez Baltasar Serrão, Pedro de Mascarenhas e Diogo de Castro, pedreiro, os quais, nesse afã da conversão, já ostentavam o nome cristão, eram favorecidos porquanto tal⁴⁹, cabia-lhes levantar um acampamento, para que os padres pudessem abrigar-se, pois estava-se na época das monções. Segundo o jesuíta, já nessa altura se tinham verificado conflitos entre estes cristãos e os habitantes de Cuncolim, a quem desagradava a ideia de terem os missionários na sua aldeia, e, possivelmente, não aclamavam a intromissão de outra povoação.

Por fim, a recepção dos missionários é bem reveladora de quão incómoda era a atmosfera. Na realidade, após a sua entrada na aldeia, os missionários seriam recebidos, e tão somente - e friamente, segundo Valignano e Gonçalves - por um gancar de Cuncolim. Este prometer-lhes-ia uma recepção condigna para mais tarde, juntamente com os restantes gancares. O adiamento de tal recepção devia-se, segundo o gancar, às tensões que existiam no seio da aldeia, as quais se procuravam resolver, naquele momento, numa gancaria. Tais conflitos opunham, sobretudo, dois dos notáveis da aldeia, os quais os missionários chamariam, ciosos de fazer, entre ambos, as pazes.

Somente um dos conflituosos apareceria, reagindo agressivamente à presença missionária. Mais, este recusar-se-ia a fazer a paz com o Chatim - o seu opositor - sem o discutir, antes, com a sua família (e mais uma vez se nota que era esta a esfera de sociabilidade mais importante destas sociedades e que as decisões «individuais» eram tomadas no acordo familiar). Estes dois pequenos detalhes fornecem, já, importantes informações sobre o clima social da aldeia, tanto em relação aos missionários (e a todos aqueles que representavam o poder cristão) quanto no seu interior.

⁴⁹ PP, IX, 1991 (I), pp. 36-38.

Mas a presença de Calgo Naique junto dos missionários - pois tratava-se deste gancar, que acabaria por ser executado pelos oficiais do rei, depois do martírio, por ser identificado como colaborador no acto - pode suscitar, ainda, outras reflexões⁵⁰. Tal como Calgo, outros treze sujeitos portando o mesmo sobrenome «naique» seriam executados porque identificados como colaboradores no evento. Fora um «naique», também, aquele que a coroa portuguesa punira alguns anos antes (expropriando-lhe as terras e as rendas que possuía em Cuncolim), acusando-o de colaboração com as forças de Adil Shah. Santopa Naique, era esse o nome. Teria a solidariedade que o nome evoca (e, como já se discutiu no capítulo 5, não é fácil aceder aos motivos que levavam tanta gente a ostentar esse título «militar») alguma coisa a ver com a associação destes sujeitos (dos dezassete habitantes da aldeia executados, catorze ostentavam esse nome), ou com o facto de serem eles os motores do martírio?

Que solidariedades eram essas? Familiares? Castistas? Militares? Se Santopa Naique, que a coroa portuguesa punira dez anos antes, fosse «familiar», «amigo» destes sujeitos, de Calgo Naique, seria isso uma razão suficiente para que este se envolvesse neste tipo de revolta? Quais as razões «sociais», «políticas», que se escondem por detrás da revolta, do «martírio» de Cuncolim? Ou, e ao invés, Calgo Naique decidira, momentaneamente, colaborar? Por se recordar, precisamente, do que acontecera a Santopa, expropriado das terras e rendas? Seria a memória da repressão, a antecipação da repressão a funcionar?

É certo que as razões que sustentavam a colaboração eram muitas, e é hoje impossível aceder aos motivos que sustentaram as diferentes formas de participação de uns e outros sujeitos neste evento. Como se viu no capítulo anterior, para alguns (já descrentes na possibilidade da ordem das coisas se vir a alterar) colaborar com os poderes cristãos podia ser a melhor saída, o modo de preservar a sua posição local, ou, até, de a melhorar. Essa parecia ser a forma de evitar a destruição dos campos (o que acontecera pouco tempo antes), a ausência de rendimentos, a punição exemplar. Sabe-se pelas descrições contidas nas narrativas missionárias, que um português tinha sido protegido por um residente, no momento mais sangrento do «martírio», razão pela qual se salvara daquela chacina. Seria este residente Martim Gracia, cristão da terra a

⁵⁰ Aquinas, 1983.

quem o governo vice-reinal aforara palmares e chãos maninhos?⁵¹ E se não é possível aceder às razões explícitas que justificam a presença daquele - e não outro - brãmene, naquele momento, é possível pensar que este sujeito fosse, e tão somente, ... pragmático.

Inversamente, a recusa em dialogar, e mesmo a revolta activa, podia servir os interesses de outras famílias. Para estas, a revolta acabaria por incendiar os muitos descontentes, terminando com a dominação portuguesa e repondo a situação anterior, na qual os habitantes de Cuncolim tinham sido privilegiados. Chatim, o salcetano que recusara a mediação missionária era um candidato à revolta, e é bem possível que não fosse outro senão Santu Chatim⁵², outro dos executados pelo poder português após o evento. Mas que dizer de Aga Naique, filho de Santopa Naique que aforara uma várzea na aldeia, possivelmente o mesmo que, depois, se revoltara, fazendo parte dos dezasseis cujas cabeças terminariam empaladas no centro da povoação? Que razões subjaziam às suas atitudes, ora de aceitação de favores da coroa portuguesa, ora de sublevação em relação à mesma?⁵³

O cálculo realizado por estas outras famílias podia ser bastante diferente daquele que era realizado pelos «colaboradores», mas também podia ter raízes diferentes, como este último caso parece demonstrar. Ainda assim, parece provável que muitas destas famílias imaginassem as suas aldeias reintegradas nos territórios de Bijapur, ou, pelo menos, acreditassem poder obter um salvo-conduto que lhes permitisse praticar, livremente, os seus cultos. Sabe-se pelo desenlace desta história que as suas expectativas saíram goradas, tendo a sua situação (e posição) piorado em virtude da reacção portuguesa.

Enfim, a acumulação de tensões externas durante pelo menos duas décadas, associadas às tensões internas que já caracterizavam o tecido social local, tornaria insustentável a situação, sobretudo após a entrada dos missionários na aldeia, nessa manhã de Julho. Quer-se com isto dizer que o equilíbrio instável em que se vivia dificilmente se poderia manter quando, acompanhados por meia centena de pessoas (alguns portugueses, outros convertidos), e já depois de Francisco Aranha ter

⁵¹ HAG, nº 7583-7585, fl. 933.

⁵² Aquinas, 1983.

⁵³ HAG, nº 7583-7585, fl. 932v.

anunciado que a missão tinham como objectivo a edificação de uma igreja cristã, os missionários iniciaram a sua empresa.

A explosão de energias conflituosas fez-se rapidamente sentir, nomeadamente através da dança demoníaca (foi essa a imagem cristalizada nas narrativas) de um feiticeiro descabelado. Este feiticeiro gritava e incitava os habitantes da aldeia à vingança (a «vengar sus ídolos, y las afrentas y desonras que cada día recibían de los Padres»), gritando como um «doudo», e segundo Sebastião Gonçalves, «guerra, guerra», e, segundo outros «o tempo é chegado». Guerra, guerra, compreende-se, até pelo que tal evocação legitimava, da parte dos portugueses - a defesa, a guerra defensiva. Mas «o tempo é chegado»? O que é que evoca? Que tempo é que chegara? Que tipo de sacerdote era este? De que templo? Qual era a sua relação com as famílias mais importantes da aldeia? Como é que esta imagem do feiticeiro que tenta dançar se articula com a de Calgo Naique, impedindo-o de o fazer? Que população da aldeia podia o feiticeiro «enfeitiçar»? E o que é que ele pretendia fazer, no final de contas?

Para compreender a posição do feiticeiro também importa aceder, à geografia sagrada desta localidade, à qual se tem acesso através dos forais compilados em 1567, bem como às linhagens das suas elites. É que ao contrário do que os missionários deixam entender - e eventualmente entendiam - a aldeia de Cuncolim, tal como grande parte das aldeias do Sul da Índia, apresentava um vasta e complexa organização devocional, e tudo indica que a sua organização social se consubstanciava religiosamente numa aliança entre deuses de origem dravídica e deuses de origem bramânica, a qual traduzia a aliança e a negociação entre populações previamente estabelecidas, e outras que se tinham integrado posteriormente na povoação, quer pela invasão (como terá acontecido com brâmanes e maratas) quer pela sua incorporação por parte da maioria local (como terá acontecido com outro tipo de trabalhadores, outras migrações). A nomenclatura dos templos da aldeia assim o revela. Tal como nas aldeias anteriormente referidas, também esta aldeia apresentava uma estrutura religiosa complexa, a qual emulava, de certa forma, a estrutura social, as suas alianças, os seus conflitos, as suas negociações, a sua história.

De acordo com esta lista, existia em Cuncolim um templo a Mahadeva, uma das principais expressões que Siva adquirira em todo o sul da Índia, templo esse que teria já sido destruído pelos oficiais da coroa portuguesa e pelos missionários que os tinham acompanhado, em 1567. E nesse mesmo templo - ou no lugar onde este se

situara - quatro anos antes do martírio, Vittaldas Vittoji, habitante da aldeia, voltara a colocar um Siva Linga Rameshwar⁵⁴. Ao templo de Mahadeva estava associado um templo a Shantadurga, uma das manifestações «sulistas» de Parvati, mulher de Siva, a qual combinava as características da Durga dravídica, deusa de sangue e de poder, que possuía uma energia divina especial que lhe permitia combater os espíritos mais impuros, com as de Shanta, deusa indutora da paz. Esse carácter antagónico da deusa - similar, de certa forma, ao Ravalnath de Chorão - é central para compreender a organização devocional de Cuncolim e as crenças das suas populações.

Mais tarde, sobre as ruínas destes templos construíra-se, a capela do Sagrado Coração de Jesus. Mais sugestivo ainda, passaria a circular em Cuncolim a lenda segundo a qual Shantadurga e Nossa Senhora da Saúde eram irmãs. E o que é particularmente interessante é que a igreja de Nossa Senhora da Saúde se construiu sobre as ruínas do templo de Santeri, o qual, por sua vez, se situava sobre um formigueiro (local sagrado, no qual se pensava encontrarem-se almas reincarnadas), o qual tinha sido destruído pelo padre Pietro Berno, um dos jesuítas martirizado⁵⁵. Essa idolatria incompreensível para Berno era provavelmente a evocação (ou até mesmo a emanção) de uma história exemplar compilada no *Brahmavaivarta Purana*, e que associava o bramanismo à antiga religião védica. Aí Indra, um dos principais deuses védicos, recebera a visita de Vishnu, vestido como um jovem brâmane. Face à soberba de Indra, Vishnu contara-lhe uma história, e enquanto o fazia, e porque vira passar um cortejo de formigas, desatara a rir. «Foram as formigas que me fizeram rir. Não posso dizer porquê - dissera Vishnu, continuando - Não me peças para te desvendar o segredo». Face ao pedido do perplexo Indra para que o jovem lhe revelasse «essa luz que dissipa as trevas», o brâmane far-lhe-ia a vontade, ripostando: «Ó Indra, eu vi a maneira como as formigas desfilavam numa grande procissão. Cada uma foi, noutra tempo, um Indra. Como tu, cada uma, em virtude de piedosas acções, acedeu ao título de rei dos deuses. Mas agora, depois de uma multitude de renascimentos, voltou a converter-se numa formiga. Este exército é um exército de antigos Indras»⁵⁶. Diria Paulo da Trindade que Santeri era «essa terra que eles adoram e chamam sagrada»⁵⁷ - sagrada porque

⁵⁴ Pereira, 1978, p. 96.

⁵⁵ No Bhagavad-Gita explica-se que uma alma pode transmigrar, até, num insecto. Possivelmente, para a comunidade de Cuncolim o formigueiro era constituído por almas, e, quem sabe, talvez de antepassados da própria comunidade; outras informações atribuem este templo a Santeri, mas segundo o tombo de Francisco Pais seria este o templo principal.

⁵⁶ In Zimmer, 1996, p. 19.

⁵⁷ Trindade, 1962, I, p. 339.

continha milhares de Indras e de tempos, sinal da relatividade da história dos homens e das suas posições. Santeri, seu símbolo e tantas outras coisas, tinha em Shantadurga e na Senhora da Saúde as apaziguadoras dos males terrenos. Por vezes representada como uma mulher guerreira, com um leão na cabeça e um demónio esmagado entre as mãos, Santeri podia ser, efectivamente, a fonte de terror, tal como era a garantia da protecção contra os perigos exteriores. Por essa razão, o seu templo - e a sua representação - encontravam-se à entrada da aldeia, virada para sul, de onde vinham os espíritos das trevas.

Convém recordar que tais alianças sagradas, comuns no sul da Índia, se podem identificar, por exemplo, na combinação entre Parvati e Durga, assim como na presença de sacrifícios com animais (e, mesmo, homens) que também se praticavam na aldeia de Cuncolim. «Sacrificavam homens e cometiam outras abominações semelhantes a esta» - a referência de Gonçalves (repetida, na mesma altura, por Linschoten) sugere, precisamente, a presença desse tipo de devoção na qual o sagrado se manifestava, se necessário, de forma violenta e sangrenta⁵⁸. Parte desses sacrifícios violentos e sangrentos (e recorde-se, precisamente, os cultos que a Bhaukadevi de Chorão, também ela guardiã, protectora, requeria) ocorriam, sobretudo, em situação de grande perigo para a coesão da aldeia. E nessas situações a divindade transfigurava-se em potencial demoníaco, ainda mais violento do que o próprio inimigo, desmembrando-o e destruindo-o, de modo a recuperar, dessa forma, o domínio simbólico sobre aquela que era a sua jurisdição.

Para além dos templos a Shantadurga (e Durgadevta), Mahadeva e Santeri, Cuncolim também tinha templos dedicados aos fundadores das linhagens, mas não eram estes os seus templos principais. Todavia, a sua existência corrobora a impressão de que, também em Cuncolim, o tecido social e religioso da aldeia não era linear, e que havia conflitualidades sociais que, de alguma forma, se podiam reencontrar nos territórios sagrados.

É provável que a articulação dos três principais templos sugerisse a conformação entre famílias de origens étnicas e de linhagens distintas. Sabe-se que os Naique e os Prabhu eram dois dos apelidos ostentados pelas famílias principais de Cuncolim, mas

⁵⁸ Para além destes templos, dois outros importantes templos: um deles a Santeri, e um outro a Durgadevta. E ainda três templos vaishnavas - um a Rama, outro a Krishna e outro ainda a Narayna Ramanatha -, um conjunto de

não é claro se eles se aplicavam a sujeitos de varnas distintas ou não. Recorde-se que Naique era um título que referia o exercício de actividades militares, enquanto que Prabhu, e ao invés, apontava para o exercício de actividades de letrados. A presença do título de Naique e das mesmas divindades shaivitas e dravídicas nas aldeias de Ambelim, Assolna, Velim e Veroda - as aldeias subordinadas a Cuncolim⁵⁹ - sugere, todavia, a existência de redes de devoção associadas a determinados grupos sociais, entretecendo solidariedades regionais a níveis outros que não podem ser descurados. Estas redes que associavam várias aldeias a diversos níveis (políticos, económicos, religiosos) eram características, aliás, de outras regiões da Índia (e Srinivas alertou para a sua importância a todos estes níveis), e a associação constante das aldeias que se encontravam entre o rio Oudh e Sal não deixa margem para dúvidas - transportando a sua acção política para níveis de concertação que as transcendem⁶⁰.

A par dos Naiques e Prabhus, Cuncolim contava com famílias com o apelido Chatim (que, como se viu, identificava sujeitos pertencentes a grupos de mercadores) - e os Chatim de Cuncolim, dos quais um viria a conhecer a morte após o martírio, acusado de envolvimento, eram preeminentes, de acordo com as descrições oferecidas pelos missionários. Mas qual a posição efectiva da família Chatim? Qual era a sua posição social e política? Quais as suas ambições locais? Qual a posição que, no seu interior, tinham os seus templos e as suas devoções? A oposição entre os Chatim (mercadores?) e os Naique (militares?) de Cuncolim parece evidente, e está certamente associado às tensões internas que a aldeia vivia no dia em que os missionários resolveram aí realizar uma incómoda visita. Não é claro, porém, quem teria traído quem, e quem é que era representado, por exemplo, pelo feiticeiro que Calgo Naique tentara, em vão, pacificar. Para quem é que a presença dos missionários e dos portugueses era particularmente incómoda?

Um olhar mais atento ao papel do feiticeiro neste evento pode ser revelador. Mais uma vez, os missionários não compreenderam as funções daquele sacerdote no contexto da

templos tutelares de linhagens e famílias: Golcho-Paik, uma divindade claramente guerreira, e Goddeamata, Sat-purusha, Sidha-purusha.

⁵⁹ Enquanto Veroda e Ambelim apresentam Mahadeva e Durgadevta entre as principais divindades e em ambas aldeias o sobrenome Naique encontra-se entre as principais famílias das aldeias; já Velim e Assolna prestam devoção a Santeri.

⁶⁰ Como é sabido, as devoções destas divindades de sangue e de poder podiam estender-se para além da aldeia, num sistema de inter-aldeias (Bayly, 1989, cap. 1).

ordem local - as quais seriam, por sua vez, transparentes, explícitas, para a população da aldeia.

De acordo com a descrição de Daniello Bartoli, o nome do sacerdote era Pondu Naique e este não só era um feiticeiro como um adivinho⁶¹. Se Bartoli transmitiu uma informação verídica (não se limitando a acrescentar detalhes que tornasse mais sugestiva a descrição), o sacerdote pertencia a uma das famílias Naique, devendo prestar serviço num dos templos bramânicos, Mahadeva ou Shantadurga. Se assim fosse, o «feiticeiro doudo» incitava uma fracção da população da aldeia (os dependentes, os aliados das linhagens e famílias que protegia) a se revoltar contra o invasor, atitude legitimada pelo enunciado bem conhecido de que «atacar» os brâmanes era punido com a ira divina (e junto a Cuncolim, precisamente, encontraram-se pedras inscritas com as obrigações de protecção que se tinha em relação às comunidades bramânicas).

Focalizar os gestos do feiticeiro tal como eles são descritos pelos missionários permite aceder a outros significados igualmente interessantes. Desde logo, eles sugerem-nos que a situação vivida nesse momento era percebida como sendo uma situação liminar: expressa na libertação dos cabelos, manifestação de um regresso a um estado mais natural, um estado no qual nem as paixões nem os movimentos eram controlados. Depois, é registado que aquando a libertação dos cabelos, o sujeito se movia como um louco. Dois gestos que evocam a transposição de um combate ritual, simbólico, para o palco terrestre, impressão que se sedimenta depois de se analisarem os actos do martírio propriamente dito. De facto, os gestos do feiticeiro e dos outros intervenientes assumem contornos religiosos quando interpretados em função de uma grelha que remeta para as linguagens locais. Recorde-se que Mahadeva, a principal divindade de Cuncolim, a imagem de Siva enquanto o Grande Deus, fora recolocado por Vittaldas Vitoji, sob a forma de um Siva Linga Rameshwar. Ora Siva era também Nataraja, o senhor da dança, dessa «dança pantomínica» que procurava «transmutar o dançarino no demónio, deus, ou existência terrena que interpreta. A dança da guerra, por exemplo, converte em guerreiros aqueles que a executam, despertando as suas virtudes bélicas, transformando-os em intrépidos heróis»⁶². Esta interpretação do orientalista Heinrich Zimmer é atestada por Veena Das, a qual demonstrou que quer a libertação dos cabelos, quer o corpo, as mãos e os pés em movimentos mais ou menos

⁶¹ Bartoli, 1668, p. 633.

⁶² Zimmer, 1996, pp. 156 e ss.

selvagens, eram gestos atribuídos a pessoas em estado liminar, mas também àquelas que entravam, voluntariamente, nesse estado - caso dos feiticeiros e dos adivinhos. Como, possivelmente, o sacerdote de Cuncolim dando início ao sacrifício ritual! E se Veena Das identifica esta *performance* ao nível das descrições textuais, Jackie Assayag, nas investigações que tem conduzido sobre as manifestações das deusas de sangue e de poder no sul da Índia, e em regiões muito próximas daquelas que constituem, hoje, Goa, explica como em muitos dos ritos que lhes estão associados, verifica-se, precisamente, a realização de tais gestos, iniciadores da libertação da desordem - e esse era claramente o caso dos oficiantes que entravam em estado de transe, ou seja, em estado liminar⁶³. Esses comportamentos reproduziam atitudes bestiais, agressividades selvagens, imitando o furor marcial de um grupo militar, aos quais se seguiam, numa segunda fase, movimentos mais elegantes, os quais evocavam a dança cósmica, a representação do corpo no campo de batalha, elevando-o a êxtase e, depois, à libertação.

Não é por demais dizer que uma destas manifestações rituais – ou a dança cósmica de Siva ou a possessão da deusa – informa as representações que os missionários fazem da loucura do feiticeiro Pondú. Do mesmo modo, o grito «guerra! guerra!», e, sobretudo, «agora hê tempo! aqui os tendes amarrados!», et «este hé bom presente e de muitas cabeças», pronunciados pelo menos sacerdote, adivinho ou feiticeiro? Ainda, esse outro enunciado que Daniello Bartoli e Francisco de Sousa referem, segundo o qual o feiticeiro dizia que os demónios queriam cinco galos para sacrificar (e os cinco mártires surgiam como uma metáfora do animal sacrificial)? Como é sabido, o sacrifício de galos era uma forma comum de sacrifício local, e estes substituíam - *representavam* - os humanos que deviam ocupar aquele lugar. Talvez naquele dia a sorte tivesse batido à porta do sacerdote indiano, entregando-lhe um óbulo sacrificial inesperado. Em que medida é que os gestos do sacerdote constituíam, ao invés, toda a aldeia num altar sacrificial, transformando cada aldeão num potencial sacrificador? Em que medida é que este episódio permite reflectir - para além da dimensão histórica do evento - sobre a relação que se estabelecia entre corpo (o corpo dançante do velho), palavra (o incentivo à guerra, o convite à oblação sacrificial), e território (a jurisdição da aldeia)?

«Par ses acts de langage et attitudes corporelles s'exprime une émotion intime saturée d'intentionnalité collective, laquelle est spatialement marquée comme le

⁶³ Assayag 1992.

sont les comportements volontaires régis par des règles communément acceptées dans une localité»⁶⁴

Se se quiser interpretar os comportamentos do feiticeiro no sentido aqui proposto por Jackie Assayag, o qual procura, na sequência deste pequeno trecho, conceptualizar a ordem da possessão, e ainda que uma referência pitoresca e lateral na economia dos textos jesuítas, o feiticeiro deve ser considerado um emblema desse momento que a aldeia experimentava, não sendo nada improvável que tivesse concebido (juntamente com o grupo que o apoiava) a presença missionária como uma ocasião excelente para executar o sacrifício ritual, do qual seria o iniciador, o qual permitiria reforçar, depois, a coesão interna da aldeia e a sua preeminência em relação às quatro aldeias dependentes. Sendo que o altar do sacrifício era a própria povoação de Cuncolim. Nesse sentido, o sangue dos missionários testemunhava tal preeminência.

Mais um indício de que o que aconteceu em Cuncolim foi um ritual sagrado com o intuito de reverter uma ordem maligna que se tinha instalado na aldeia são as referências às decapitações ou quase-decapitações dos missionários. Esta era uma forma explícita de estabelecimento de um domínio ritual sobre a própria aldeia - no momento em que este, interna e externamente, parecia ter sido desafiado. E que dizer das acções mutiladoras perpetradas sobre o corpo de Pietro Berna, interveniente na destruição do formigueiro e no esventramento da vaca? O lancetar o topo da cabeça, a mutilação de meia orelha e o desmembramento dos órgãos sexuais do padre Pietro Berna, depois metidos na sua própria boca, indicam, mais uma vez, a ritualização do acto da sua morte. A corrupção do corpo do inimigo, antes da morte, era um acto de dominação política muito comum em situações que eram percebidas como confrontos político-religiosos nas aldeias do sul da Índia daquele período⁶⁵.

Também a acusação feita pelos missionários cristãos que registaram estes eventos de que os moradores «mas baxos» de Cuncolim tinham escondido os corpos num poço da aldeia (repetida com um certo detalhe em todas as descrições) deve ser sujeita a um atento escrutínio: ou não se tratava de um poço de água, ou tem um significado ritual. Lançar corpos malignos num local que era considerado uma fonte de pureza - talvez tenha sido esse o significado sacrificial do acto, a tomada de posse, no objecto

⁶⁴ Fazendo parte desse conjunto de registos «etnográficos» que Jackie Assayag e Gilles Tarabout recolheram no Sul da Índia com o objectivo de, precisamente, restituírem esta rede de relações (1999, pp. 430 e ss.). Veja-se a esse propósito, também, o interessante estudo de Brenda Beck, 1972.

⁶⁵ Bayly, 1989, p. 53.

corporal, de toda a desordem exterior; talvez por isso fosse tão grande a resistência a entregar os corpos aos cristãos, talvez sabendo disso os cristãos de Margão (os únicos cristãos a compreenderem o que se passara em Cuncolim) agiriam satisfatoriamente como mediadores entre ambos os grupos.

Já a descrição das acções locais quando a descoberta do irmão Aranha, apenas moribundo, arrastado à volta dos ídolos, fazendo-o estar sobre um pé só (como era usual acontecer entre os muçulmanos com os delinquentes que os atormentavam, o que indicia a incorporação, resultante das dominações muçulmanas anteriores, de comportamentos seus) e a fazer reverência ao mesmo; tendo ele respondido que não era «besta como ellos que adorasse pedras y maderos», parece combinar tópicos narrativos recorrentes neste género de descrição (nomeadamente, o incitamento para que o missionário renuncie à sua fé⁶⁶), e elementos retóricos: «finalmente enchéndole el cuerpo de heridas y saetas lo dexaron setado y muerto como otro nuevo y glorioso Sebastián mártire». Por seu turno, o que dizer da sugestão deixada por estes missionários sobre o facto de os moradores de Cuncolim terem manifestado um gáudio sacrificial, untando com o sangue de Francisco Aranha o principal deus da aldeia, gáudio esse prolongado até à entrega dos corpos, e que «por estarem ainda como tigres carniceros, relambendo-se no sangue dos ministros dos Evangelhos, os não querião entregar por modo algum»?

O que é que se terá passado, posteriormente - e antes da violenta reacção dos poderes cristãos -, entre os moradores de Cuncolim e das restantes aldeias? Como é que, após o sacrifício, os seus sacerdotes e as suas elites conseguiram prolongar o sentido readquirido de ordem se, no exterior, mais uma vez, se avultavam punições ainda mais exemplares? Como é que à indeterminação ainda estruturante podiam contrapor a serenidade das razões religiosas entretanto recuperadas?

O crescendo de violência que se verificou nesse dia 15 de Julho de 1583 parece sugerir o recurso a formas extraordinárias de reposição da ordem. De acordo com Turner, os dispositivos utilizados na solução dos dramas sociais variavam em função da sua natureza e dos seus efeitos mais ou menos radicais: podendo ir desde o mero conselho (o que Calgo Naique teria feito com o feiticeiro e com os seus parentes) até à *performance* de rituais públicos, que podiam envolver, mesmo, o sacrifício de vítimas,

⁶⁶ Afonso, 1988, pp. 581-583.

sacrifício esse percebido como a única maneira de esconjurar os males que afectavam a aldeia e pacificar a ira dos deuses⁶⁷. Parece que no caso de Cuncolim se combinavam todas estas modalidades, e se assim tiver sido constata-se essa curiosa inversão - se bem que assimétrica - na interpretação imediata do martírio de Cuncolim. Os mesmos missionários que acusavam os habitantes da aldeia de idólatras, de fautores de actos diabólicos que eles se propunham combater para depois libertar, terão sido percebidos como espíritos malignos, vindos do exterior da aldeia, a desordem do instável mundo que acabaria por despoletar o conflito na já frágil ordem local.

Como foi já sugerido, o expediente mais poderoso que a aldeia possuía no sentido de fazer face a esse tipo de perigo era a oferta de sacrifícios à divindade de sangue e de poder, à deusa protectora da aldeia, a única capaz de fazer frente aos espíritos malignos através de um regresso ao combate primordial que a opusera ao demónio e que terminara com a morte deste, o seu desmembramento e o decepar da sua cabeça. Por alguma razão ainda não desvendada, esse mesmo combate simbólico e ritual terá sido transposto para a batalha terrena, evidência sugerida pelo carácter ritual das violências exercidas pelos indianos no momento em que executavam os missionários.

Revolta e sacrifício ritual no qual os missionários e seus acompanhantes seriam actores de uma peça que se estava a preparar e da qual não tinham conhecimento, ou pela qual ansiavam enquanto protagonistas de uma outra história. Foi essa outra história que, de certa forma, vingou naqueles lugares.

*
* *

Em suma, na aldeia de Cuncolim, uma das principais aldeias de Salcete e território sob a administração directa da coroa de Portugal, foram assassinados, em 1583, cinco membros da Companhia de Jesus: Rudolfo Acquaviva, napolitano, Pietro Berno, lombardo, Alfonso Pacheco, galego, António Francisco e o irmão Francisco Aranha, ambos portugueses. Além destes missionários, duas crianças brâmanes mas convertidas, três brâmanes adultos, bem como um português, tinham morrido durante o mesmo evento. Feridas ficaram muitas outras pessoas das cerca de cinquenta que

⁶⁷ Turner, 1992, *maxime*.

nessa manhã de 15 de Julho tinham entrado na referida aldeia, mas sobre elas são quase inexistentes as informações contidas nestas relações.

Poucos dias depois do evento dezasseis indianos, marcados como os *cabeças* da rebelião, foram exemplarmente punidos por ordem do 13º vice-rei de Goa, à época D. Francisco Mascarenhas. Nesse documento, a revolta de Cuncolim é claramente declarada «hum cazo tão enorme, como foy a trayção, de que uzarão com os Padres da Companhia de Jesus», «porque convém serem estes traydores castigados para elles, nem outros inimigos taes não serem ouzados a outra hora cometterem as semelhantes accoens». Curiosamente, a punição impendia, e tão somente, sobre «as cabeças principaes», os quais teriam «por perdidas todas as fazendas dos ditos Gancares, para ElRey Noso Senhor pela dita trayção, que cometterão», pois se ressalvava «os curumbins, e mais povos mesquinho das ditas Aldeas, porque nelles se não entender a esta defeza, e poderão vir seguramente para as outras Aldeas das ditas terras, sem lhes ser feyto aggravo algum»⁶⁸. É clara a intenção da coroa – advertir as restantes elites, mantendo, ao mesmo tempo, a população que trabalhava os campos dos quais a própria coroa retirava rendimento.

A ordem seria executada por D. Vicente Villalobos, oficial português encarregue daquelas partes, o qual empalaria as cabeças dos «principais» no centro da aldeia, como exemplo e advertência àqueles que ousavam sonhar revoltarem-se de novo contra a dominação portuguesa⁶⁹. De acordo com as relações da época, outros moradores envolvidos neste episódio dramático tinham fugido para as terras vizinhas, sob dominação muçulmana, e aí ficariam até a morte os levar. Já se disse que uma sorte quase idêntica - a morte, mas desta vez a morte política - tivera a aldeia de Cuncolim, considerada rebelde (e por isso, propriedade da coroa de Portugal), extinta a sua gancaria, doada em mercê a um nobre português. É que contrariamente ao que teriam desejado estas populações (ou parte delas), mesmo após este episódio estes lugares continuaram a fazer parte dos territórios sob administração directa da coroa de Portugal.

Em contrapartida, o sangue inocente dos mártires derramado naquelas terras brotaria agora num verdadeiro «jardim da cristandade». De acordo com as fontes portuguesas, depois do martírio-revolta-sacrifício, cerca de 1500 indianos ter-se-iam convertido.

⁶⁸ ANTT, ArJes, Mss. 89, nº 21.

⁶⁹ *Admirabile vida...*, p. 224.

Em 1586 e 1587 noticiar-se-ia a conversão de mais cinco povoações, e no ano seguinte, de outros quatro. Baptizando-se 1900 indianos e instruindo 2000 catecúmenos, «con gran giubilo, & maggiore maraviglia de' Fedeli, poichè tra quelle Popolazioni una ve n'era si ostinata nell'idolatria, che il parlarvi alcuno di farsi Cristiano, ed esser subito ammazzato, era tutt'uno». Prosseguindo esta vontade de se tornarem cristãos, sete anos depois de Cuncolim mais 3850 pessoas seriam baptizadas, e assim sucessivamente, «e di comun consenso si bandi, che chi non volesse viverci Cristiano, non potesse vivere fra loro, ma in esilio se ne andasse»⁷⁰. Como acontecera em Chorão, a cristandade alcançara o centro da ordem local, expulsando para as margens, ou excluindo delas, todos aqueles que não quisessem partilhar a mesma ortodoxia e as mesmas normas comportamentais.

Cuncolim, porém, empobreceria para sempre. A mesma versão setecentista destes acontecimentos, já referida anteriormente, registava outro caso metafórico: a terra de Cuncolim ficara estéril, depois do martírio. Num campo em frente da ermida em memória do evento, arrendado por «gentios» para semear cana de açúcar, havia uma praga de ratos que destruía a cultura. As populações locais, em vez de recorrerem aos seus deuses, entrariam na igreja e pediriam ajuda às figuras pintadas dos santos, para que estes ajudassem a sanar a terra. Os seus pedidos seriam atendidos, acabando a praga de ratos, mas somente naquele terreno⁷¹. A magnanimidade dos santos não impediria, contudo, que em 1722 esta aldeia fosse ainda a mais pobre de Salcete, permanecendo a quase totalidade da sua população «gentia». Atendendo a que mais de cento e cinquenta anos se tinham passado desde que os jesuítas se tinham estabelecido como missionários daquelas partes, o insucesso missionário tanto pode pressupor a singularidade desta comunidade como a indiferença a que ela teria sido sujeita depois de manifestar, sucessivamente, violentamente, a sua recusa em participar na conversão. Já a inversão do estatuto de principal para uma espécie de anátema que, ainda hoje, na percepção cristã, recai sobre esta povoação, articula-se, seguramente, com as reacções provocadas pelo episódio acima descrito. Para além da punição imediata dos responsáveis pela sublevação, a culpabilização da aldeia e dos seus habitantes seria prolongada no tempo - favorecida pelos discursos que presentificavam exemplarmente, noutros tempo, noutros lugares, uma determinada memória -, e com ela, a sua punição. Relegada ao esquecimento, esta aldeia, estas aldeias e aquilo que tinham protagonizado, poucas vezes seriam pronunciadas. E no entanto, é mais do que

⁷⁰ Budrioli, s.d., pp. 40 e 41

provável que o «martírio» de Cuncolim tivesse representado uma séria ameaça à coroa portuguesa, doze anos depois do cerco de Goa (1570-1571), demonstrando, com clareza, a fragilidade da situação geopolítica portuguesa.

Mais a mais quando, do outro lado do rio Mandovi, ou seja, nas partes de Bardez, a situação não era muito diferente daquela que se vivia aquém do Zuari.

3. Periferia e resistência

«Acertarão em Bardes, em humas terras de el-rei de Portugal na terra firme, huns gentios bramanes fazer hum desacato a huma cruz, e espancarem hum frade de São Francisco que aí tem huma casa, e deixarão-no quasi por morto, por aver medo de lhe ir este frade quebrar alguns pagodes, que são idolos e diabos»⁷². Com estas palavras, o irmão Cristóvão Luís explicava a situação que se vivia em Bardez no ano de 1561, antes ainda de D. Antão de Noronha ter divulgado o decreto que estendia a este território, bem como ao de Salcete, a política de destruição dos templos e das divindades «não-cristãs» daqueles territórios, e sua substituição por igrejas e santos cristãos.

Era a proximidade entre os territórios de Tiswadi, Chorão e Dívar, e os de Salcete e Bardez, separados, por um lado, pelos rios Zuari e Mandovi, mas unidos, por outro, pelos afluentes que praticamente transformavam todos eles em ilhas, aquilo que permitia que as notícias circulassem com grande rapidez. E na década de sessenta, aparentemente, todos se precavam (ou resistiam) contra a sorte que, tarde ou cedo, lhes estava destinada. Também os religiosos, os quais, antes mesmo de estarem munidos do quadro jurídico que lhes permitia fazê-lo, antecipavam tais situações.

Estimulando as tensões suscitadas pela circulação desse tipo de informação, eram constantes as solicitações às populações destas aldeias por parte dos exércitos de Adil Shah, à semelhança do que acontecia na província de Salcete. Muito embora a paz com o sultão de Bijapur tivesse já sido selada nesse ano de 1576, depois de algumas contendidas que ficariam conhecidas como a guerra de Gorca Prabhu, seria ainda após a assinatura dessa paz que ocorreria um outro evento cujas sequelas - e cuja memória -

⁷¹ Budrioli, s.d., pp. 108-113.

permaneceu até ao século seguinte⁷³. Trata-se do incêndio da igreja de Nagoa, o qual, segundo Paulo da Trindade, não chegara a destruir a capela graças à intervenção divina. À graça divina. Nele teriam estado envolvidos soldados muçulmanos, refugiados na aldeia depois das campanhas militares, apoiados por alguns dos seus gancares mas denunciados, por sua vez, por alguns outros habitantes da povoação⁷⁴. Com o intuito de os punir e expulsar, os soldados portugueses teriam entrado na aldeia, verificando-se alguns confrontos. Apesar da displicência com que Trindade trata o caso, mais interessado em realçar a graça divina do que as acções dos humanos, a verdade é que o caso de Nagoa fora mais do que uma *vendetta*. Na realidade, Nagoa assumiria as proporções de um pequeno conflito local, mais um conflito em que parte da aldeia discordava da presença imperial portuguesa, preferindo, ao invés, a dominação de Bijapur. Curiosamente, não só alguns dos habitantes de Nagoa estiveram envolvidos neste evento. Quarenta anos mais tarde, frei Simão de Nazaré, Pai dos Cristãos de Bardez, incluíria nessa lista, Fernão Martins, gancar de Sirula, infame, o qual «perdeo a faz^a se alevantou na guerra de Gorca parbu contra o estado e queimou a nossa Igreja de nagoa na dita guerra pello que depois esteve catorze annos nas galles, e eu fiz soltar» e André Furtado, primo daquele, e também gancar da mesma aldeia⁷⁵. Recorde-se que a aldeia de Sirula era a principal aldeia de Bardez e apesar do seu termo ser muito vasto não incluía terras vizinhas a Nagoa. Ou seja, não terá sido por razões de vizinhança, mas sim de acordo, de entreajuda, ou de outro tipo qualquer de convenção que os gancares de Sirula se associaram ao caso da igreja de Nagoa, ampliando para uma escala regional um caso que, não fora tudo isto, e não passaria de uma pequena malvadez.

Cerca de quarenta anos mais tarde, notícias de hesitações, tensões e resistências continuam a inundar a documentação, por vezes nos lugares mais inesperados. Data de 12 de Fevereiro de 1619 o relatório escrito pelo procurador da coroa e da fazenda, a propósito da visita que fizera à repartição fiscal da aldeia de Sirula. Embora não de uma forma explícita, subentende-se nas palavras do oficial que a situação em Bardez era socialmente tensa, nomeadamente devido a

⁷² DHMPPPO, VIII, 8, p. 485.

⁷³ Todavia, o próprio tratado acordado entre o Adil Shah e o vice-rei do Estado da Índia previa «algumas brigas e contendas entre alguns Lascarins mouros com os Portuguezes, ou Lascarins Portuguezes com os mouros das terras de Idalxá», resolvendo que «nem por isso será quebrada esta amizade e contrato, que se ora novamente faz» (APO, F 5, I, pp. 823-831)

⁷⁴ Terão sido estes a ajudar à sua reconstrução (BPE, r 5e 6-14).

⁷⁵ ANTT, ML 1777, fl. 43v.

«estarem muito avexados os proves e arriscados tudo causado das forças e tiranias que usão os recebedores e do descuido do pay dos xpãos, e ambição dos Reitores. Porque os recebedores de ordinario andam por as terras com seus naiques e piães obrigando os a que lhe paguem os gastos e caminhos»⁷⁶.

Ainda que uma denúncia típica do oficial que procurava defender os interesses da coroa face a outras jurisdições, e recorrente, nesta época, nos diferentes espaços imperiais, algumas das informações que o procurador regista coincidem com esse processo que oporia o Pai dos Cristãos - o mesmo frei Simão de Nazaré - às autoridades do rei (em parte descrito no capítulo 5). Mais do que o processo em si, interessa aqui observar aquilo que ele descreve.

A informação relativa a este caso não é escassa. Desde declarações sobre a eficácia do Pai dos Cristãos na conversão de Bardez e confirmações escritas de tais verdades⁷⁷, até referências frequentes no *Livro de Visita* à Inquisição de Goa, de 1632, como ainda a um conjunto de papéis, de 1621, que fizeram parte do processo de Simão de Nazaré, os quais se encontram na Torre do Tombo⁷⁸, em Lisboa, são inúmeras as passagens em que de um ou de outro modo as questões envolvidas neste caso são referidas, tornando-o uma excelente janela para aceder a parte da experiência seiscentista de um território que, de outra forma, tende a ser assimilado a Tiswadi e a Salcete. Através destes documentos e da petição enviada pelo arcebispo de Goa (a qual assinala o bom trabalho de Nazaré «aiudando a limpar as terras de Ladroins, e malfeitores, e outros y executando os culpados das visitas de vossa S^a», sabendo-se que o mesmo recrutara habitantes locais, repartindo-os pelo trabalho de construção de fortalezas em Bardez⁷⁹) emerge a atmosfera conflituosa da província de Bardez nas primeiras décadas do século XVII, e que opunha os habitantes de umas e outras aldeias, aldeias entre si, e aldeias em relação à coroa portuguesa. Segundo estes documentos, Nazaré fora particularmente eficaz na «limpeza» daquelas terras, do que resultara a provisão dos

«navios de marinheiros, e as galles de chusma, com que a limpava as terras do dito Bardez de vadios, e periudiciaes trasendo as quietas, e pacificas, afugentando dellas muitos Ladroins, e salteadores, e em particular hum

⁷⁶ AHU, India, Cx. 6, n° 29.

⁷⁷ AHU, India, Cx 5, n° 34.

⁷⁸ ANTT, ML 1777, e Livro de Visita de 1632.

⁷⁹ ANTT, ML 1777, fl. 2, e «Carta de frei Cristóvão. Arcebispo Primaz, para El-Rei», de 1616, documento citado em Araújo, 1993, pp. 322-323.

alevantado por nome Arnaique de que se virão despreçados, E livres, assi os moradores do dito Bardez como das terras vizinhas»⁸⁰.

Seria essa sua eficácia que levava à constituição de uma facção local que se lhe opunha, a qual procurava, por um lado, manter as suas práticas religiosas e os seus templos, e, por outro, afastar o frade menor. Segundo os gancares da aldeia de Candolim, uma das aldeias mais importantes de Bardez, esse grupo tinha o seu centro na aldeia de Calangute (e tradicional rival de Candolim), e como cabeça um dos seus gancares principais, um tal Sante Prabhu. Estes tinham-se levantado

«em odio da fee, e do bom procedimento do dito Pe., e andarão polla nossa Aldea e houtras convocando gente q/ os seguisse sobre huns apontamentos que fasia contra o dito nosso Pe. pai pera com isso o tirarem do officio q/ fasia e ficarem elles periudiciaes»⁸¹.

O gancar acusava o padre de ser responsável pela morte de um sobrinho seu, acusações que tinham tido como justo efeito que esse Prabhu e outros moradores da terra acabassem nas galés, depois de terem sido açoitados e lhe terem sido rapadas as barbas.

Os problemas de 1621 eram, em parte, uma derivação daqueles que tinham ocorrido dez anos antes, quando a nau de Melinde atracara na barra de Bardez. Nessa altura, muitos moradores de Anjuna, Calangute e Arpora, aldeias localizadas na orla marítima, tinham sido acusados de furto, acabando por ser presos⁸². Seria na senda deste caso, e das contínuas vexações que (segundo estes moradores) sofriam do padre Simão, que se tinham reunido vários documentos, depois apresentados ao fidalgo português Diogo de Sousa Menezes para que este os mostrasse ao Comissário Geral dos franciscanos, ameaçando o fidalgo que, se o não fizesse, o matariam, fugindo, em seguida, para terra de mouros, «porquanto não têm vida nas ditas terras com o dito Pe.». Da mesma insatisfação que se vivia naquela província, nesta época, também dá conta António Calado, vereador, o qual sintetizaria a questão de forma exagerada: «estão todos amotinados em Bardez»⁸³.

⁸⁰ ANTT, ML 1777, fl. 3.

⁸¹ ANTT, ML 1777, fls. 20-21.

⁸² ANTT, ML 1777, fl. 6; ver ainda APO, F 6, p. 1006.

⁸³ ANTT, ML 1777, fls. 24v-25.

Amotinados apenas por causa do padre Simão seria conferir a este frade demasiada importância, apesar da sua primazia local ser inquestionável (como se pode perceber pelo conjunto de informações fornecidas por diferentes oficiais da coroa, do município, e até do Santo Ofício, e ainda a partir das informações providenciadas no «Arezoado dobre a nullidade dos libellos falsos infamatorios que contra mim fizerão»)⁸⁴. Surpreendentemente, o próprio Simão de Nazaré seria acusado, dez anos depois, de condescender com muitos moradores de Bardez acusados pelo Santo Ofício, deixando-os sair sob fiança - como acontecera com António Mendonça, gancar de Saligão, e um outro, com o mesmo nome, de Sirula⁸⁵. É que a par da questão da cristianização, os conflitos que opunham o frade a algumas facções resultavam do seu envolvimento (económico, segundo muitos) na política local, apoiando ora uns grupos ora outros, não se percebendo, porém, quais as razões profundas que subjaziam a tais oscilações⁸⁶.

A verdade é que a resistência manifestada pelos gancares de Calangute e alguns seus aliados às actividades do pai Simão de Nazaré era secundada por resistências semelhantes desenvolvidas em relação aos reitores locais, também eles franciscanos observantes, e à semelhança do que continuava a acontecer em muitas outras aldeias de Tiswadi e de Salcete; situação finalmente atestada num decreto da Mesa da Consciência e Ordens, de 23 de Dezembro de 1630, no qual se dizia que «havendo queixa q/ os Parrochos da India tratavão mal os seus freguezes, e vexavão com trabalhos aos novam/te convertidos se lhes mandou estranhar» e num outro, bem mais duro, e que se aproximava das críticas do Procurador da Coroa e da Fazenda, em 1619, no qual se acusava os párocos de ocuparem os cristãos «em seu serviço como se fossem escravos»⁸⁷, tópico que tendia a circular, e cada vez mais, no senso comum local.

Como se sugeriu anteriormente, estas descrições devem ser entendidas no contexto de outros conflitos que caracterizam este mesmo período (o conflito coroa/ordens religiosas e clero secular/clero regular, clero regular/clero regular⁸⁸, leigos/religiosos);

⁸⁴ ANTT, ML 1777, fl. 43.

⁸⁵ ANTT, Livro de visita 1632, fl. 101v.

⁸⁶ ANTT, Livro de visita 1632.

⁸⁷ ANTT, MCO, n.º 303, II, fl. 38, fl. 40.

⁸⁸ E recorde, a este propósito, que entre os franciscanos observantes e os franciscanos recolectos na Índia as tensões estavam ao rubro, na primeira metade do século XVII, como o denota, aliás, um parágrafo que consta nos códigos *Decreta s. congregationis episcoporum & regularum* (BA. 47-VIII-6, & xxiii; mas também 47-viii-7, pp.

ainda assim os seus conteúdos não podem nem devem ser esquecidas. Em contrapartida, a consciência de que existiam tais conflitos institucionais pode ter desvendado mais um interstício da ordem imperial favorável à prossecução de interesses de algumas elites locais - aproveitando estas para denunciar situações que, de outra maneira, calariam. E não parece demais recordar as palavras do mesmo oficial da coroa que, em 1619 referia que em Salcete «a opressão que tem he muito grande mas não fálão porque athe os portugueses e menistros e calão por viverem, e os não quererem ter por enemigos areçando suas escrituras», referindo-se o Procurador da Fazenda, naquele caso, ao poder que os jesuítas tinham alcançado naqueles lugares⁸⁹. Nesse sentido, estas descrições podiam ser apenas possíveis naquele contexto, tornando-se, ao mesmo tempo, um excelente argumento para decidir outras lutas.

Os excessos dos párocos eram, por vezes, excessos de zelo. Como se viu em Cuncolim, tal como o laxismo também o zelo podia estimular resistências, e um outro caso que permaneceu na memória, por o reitor da igreja se ter excedido nas suas exigências, foi o de Anjuna. Depois de em 1609 ter havido queixas em relação aos frades e ao vigário de Anjuna, acusados de obrigarem os locais a ser cristãos «à força»⁹⁰, em 1628, o novo reitor da comunidade aconselharia uma mulher grávida a registar o filho, na paróquia, logo depois de nascer, conforme à ordem régia que assim determinava. Todavia, os moradores da aldeia ainda não baptizados ter-se-iam insurgido contra a situação, e, perante a reacção do sacerdote, o qual os ameaçaria com a força secular, tais moradores tê-lo-iam espancando brutalmente. Não teria grande importância a contenda, se não tivesse sido numa época em que se sucediam os casos que opunham os frades às populações, e se se não tratasse, mais uma vez, de uma aldeia pertencente àquelas três que, antes, tinham estado envolvidas noutras polémicas. É provavelmente mais do que uma coincidência, pois, a recorrência de notícias nestas décadas e nestes lugares e os casos resolvidos nos tribunais a propósito da tutela dos órfãos e dos excessos de alguns outros pais dos cristãos e juizes dos órfãos apontam num mesmo sentido⁹¹.

660-698). Aí, a violência da argumentação não esconde os conflitos de poder, hierarquia, jurisdição que opunham os menores estabelecidos em terras asiáticas.

⁸⁹ AHU, Índia, Cx. 6, n° 29.

⁹⁰ BA, 46-XIII-31, fl. 18v. Semelhante é a petição de de Gangay, mulher de Quelma Chatim, moradora de Calangute, a qual diz ter filhos e filhas que os ministros do eclesiástico queriam tomar.

⁹¹ Veja-se, a esse propósito, as referências aos casos de Bellu Chatim contra Manuel de Moura, juiz dos órfãos, em 1594; de Ratma Naiquinny, de 1609; petição de Vitula Porobu e Goinda Porobu, do mesmo ano; petição de

Mesmo assim, seria nas aldeias da periferia de Bardez - aquelas que se situavam na margem do rio Chapora, o qual dividia as terras da coroa de Portugal das do sultão de Bijapur - que a resistência à dominação portuguesa era constante. As populações dessas aldeias comportaram-se de forma muito similar ao conjunto de cinco aldeias situadas entre o rio Sal e Oudh, permanecendo durante muito tempo mais próximas das realidades políticas da outra margem do rio do que daquelas cujo coração se encontrava na ilha de Tiswadi. Dizia o autor jesuíta do «Systema da Cauza», texto formulado em defesa dos direitos dos jesuítas nas aldeias salcetanais - «não falamos de Adsolim, Chaporã, e outras que pela mesma razão forão tiradas aos Gancares, e dadas a pessoas particulares, possuindo hoje Chaporã os herdeiros de Vidal Bravo, e Antonio Francisco Moniz, Adsolim, como se ve» -, por achar que os casos que já tinha invocado - as cinco aldeias do sul, mas também Cola, Guirdolim, Batim e Nimala - eram suficientes para comprovar a sua argumentação⁹². Aldona, ainda, candidatara-se à mesma sorte, pois a sua população abandonara pátrias e fazendas, regressando, porém, e a instâncias do poder central, em 1605⁹³.

Desengane-se, porém, aquele que pensa que as resistências dos moradores destes lugares se manifestavam sempre contra os agentes religiosos da dominação imperial. Parte dos receios manifestados pela coroa e por muitos agentes portugueses em relação ao «poder» que os missionários tinham entretanto alcançado (muitos deles já referidos no capítulo 4) resultava, e ao invés, do facto de estes frequentemente funcionarem como um contra-poder, mobilizando as populações locais contra os interesses da coroa, do governo local, ou de algumas elites portuguesas. Tópico historiográfico incontornável para quem analisa as experiências «americanas», a aliança missionários-populações locais vs. «colonos»/coroa (ou outras variações deste conflito), estas dimensões têm permanecido grandemente inexploradas no que respeita à experiência goesa. E não podendo ser agora, também, objecto desta reflexão, referir-se-á, à laia de ilustração, uma carta. Mais uma carta assinada por Miguel de Moura, em nome de Filipe II, enviada ao vice-rei da Índia. Em Janeiro de 1596, Moura escrevia que tinha

Goinda Chatim e de Gunnavanta Chatim; petição de Ramay, de 1632; petição de Bapuni Sinai, de 1652, fls. 18v-23 (BA, 46-XIII-31).

⁹² ANTT, ArJes., Mss. 89, n° 19, pp. 3-6.

⁹³ AHG, Aldona, doc. 44, 15-1-1605.

«informação particular que muitos Religiosos da Companhia se intremetem na India não somente no governo e meneio de todas as cousas, mas em serem juizes interior e exteriormente antre os homens, e que alguns deles contra ordem do seu Provincial (que se tem por Relegioso de vertude e prudencia) derão pareceres secretamente a alguns moradores de Chaul que com boa comciencia podião resistir ao hasemtar da alfamdega e sonegar os direitos que a ela devesem emquanto a isso nao dessem seu consentimento chamandolhe tribunal novo»⁹⁴

acrescentando que o mesmo acontecera em Baçaim e Taná. Em Chaúl os inacianos tinham ainda questionado se a artilharia era propriedade do monarca, defendendo que a pena de excomunhão não incluía quem as tomasse para si. O secretário convidava a que se inquiresse secretamente sobre a matéria com o arcebispo, chamando-se depois o Provincial para que este castigasse «tão descuidado e imprudente caso», advertindo os religiosos que «tratem soamente do ministerio que está á sua conta, e não se intermetão em outros diferentes em que não convém que eles entemvão, nem como Religiosos nem como prudentes». Belíssimo discurso sobre a separação dos poderes e a razão de estado prudente que tanto caracteriza o reinado de Filipe II, e apesar de não ter ocorrido nos lugares aqui analisados, este exemplo ilustra a complexidade inerente ao problema que aqui se propôs discutir - as formas de resistência e de revolta que se manifestam no contexto da dominação cristã em Goa. Minando as tentativas de separação linear dos grupos em dois campos opostos no cenário da batalha. Mais do que a uma oposição cristão vs. não-cristão ou colonizador/colonizado, o que se assiste em Goa é à transversalidade de interesses, o agrupamento e o realinhamento de estratégias. No tempo, no espaço físico, no espaço social e religioso.

*
* *

Enfim. Como se viu nestes dois últimos capítulos, eram diversas as modalidades de resistência que podiam resultar do confronto entre as populações locais - e suas expectativas, suas necessidades, seus desejos - e os projectos de conformação, conversão e cristianização desenvolvidos pelos agentes cristãos.

Subjaz ao *timing* e à geografia destes usos e destas resistências, um padrão: tanto mais explícitas eram essas resistências (as quais podiam resultar, inclusive, em confrontos

⁹⁴ APO, F 3, pp. 583-595.

abertos com o poder cristão) quanto mais periféricas as povoações em relação àquele que era o centro da ordem imperial portuguesa naqueles lugares, a cidade de Goa e a ilha de Tiswadi. Ou seja, era mais frequente encontrar estas manifestações em Bardez e Salcete - mais próximas, também, das terras de Bijapur pela contiguidade do território -, do que em Tiswadi, a qual não só era o coração «português», quanto era, efectivamente, uma ilha, o que a tornava, na perspectiva de muitos, um caso institucional e social singular.

É certo que a punição exemplar a que os revoltosos e suas aldeias foram sujeitos serviu para evitar futuras rebeliões. A «memória da repressão» coíbiu (tal como o vice-rei Francisco de Mascarenhas previra no decreto em que autorizava a captura e a morte dos responsáveis por Cuncolim) revoltas autónomas com a mesma dimensão daquela que ocorrera em 1583 nas cinco aldeias entre o rio Oudh e o rio Sal. Mas é igualmente verdade que as aldeias periféricas continuaram a ser as primeiras a aderir às forças externas que procuraram, em diversos momentos, invadir os territórios de Goa e daí expulsar os portugueses - desde as forças de Adil Shah durante todo o século XVI e primeira metade do século seguinte, até, nos finais do século XVII, as tropas do marata Sivagi. Essa latência, essa possibilidade de revolta foi uma constante nestes lugares, nos quais a memória dos tempos passados parece não ter sido eficazmente substituída por uma «cristianização do imaginário».

Em Tiswadi e nas aldeias mais centrais de Salcete e Bardez, e ao invés, as manifestações de resistência quotidiana tornar-se-iam cada vez mais sofisticadas. Sobrevivendo, na clandestinidade, muitas das práticas locais. Não surpreende, pois, que em finais do século XVII fossem muitas as denúncias que apontavam para a persistência de práticas religiosas interditas: numa defesa escrita pelo Pai dos Cristãos, refere-se que os moradores das aldeias de Goa continuavam a gastar elevadas somas nas festas e romarias aos templos que se localizavam nas terras de Bijapur (e que albergavam as divindades das aldeias que tinham sido para aí transferidas). Dizia o Pai dos Cristãos que um tinha gasto 14000 xs. para construir um templo, outro 8000 xs. para uma dança aos deuses, outro, ainda, 4000 para um tanque; por fim, um outro goês dispendera 6000 xs. para lajear um pedaço de caminho de Belgão para Bicholim⁹⁵. E numa carta do rei Pedro II ao vice-rei, em 1700, referia-se a presença de bailarinas que vinham a estes territórios para participarem nas procissões de cristãos,

⁹⁵ BA, 46-XIII-31, fls. 25v-26.

as quais não se descobriam à passagem dos santos, e de outros que se recusavam a ouvir a doutrina cristã⁹⁶. Por fim, uma outra carta de 1716 dava conta de que muitos moradores destas aldeias continuavam a fugir. Desta vez voltara a acontecer por os jesuítas terem decidido fazer um enésimo rol de todos aqueles que continuavam por converter, o que motivara um novo abandono das «patrias e das fazendas», altamente prejudicial para as finanças da coroa. Essa mesma carta era acompanhada por um parecer no qual se argumentava contra a intenção manifestada por estes missionários - a de renovar decretos quinhentistas que justificavam o recurso à coacção. Segundo o seu autor, um tal Manuel de Sá, a matéria proposta era muito antiga e fora já resolvida por vários teólogos, os quais tinham concluído que nem o rei nem a igreja tinham poder sobre a consciência dos seus vassalos que não eram cristãos. A razão subjacente era a de que determinadas proibições podiam causar grande perturbação na *respublica* e pôr em causa a sua conservação. Era a fragilidade da dominação portuguesa naqueles lugares que obrigava a contemporizar com determinadas situações. Evitando grandes comoções, ao contrário do que acontecera no reino de França, onde milhares de herejes tinham abandonado o território após a revogação do Édito de Nantes - lembrava Sá. Outras palavras, as de frei Manuel da Natividade, teólogo que vivera na Índia durante trinta e cinco anos e que dissertou sobre a mesma matéria, a *epikeia* (prescindir da lei em nome do bem comum, a familiar *potestas vel extraordinaria*, a *razão de estado*) justificava que se não prosseguisse por semelhante via⁹⁷.

O recrudescer da ansiedade portuguesa em meados do século XVII - já depois da perda de boa parte dos territórios indianos para o poder holandês e inglês, do cerco de Goa de 1623, e maior ainda face às ameaças reais de perda do território que o expansionismo marata significava, bem como perante uma aparente onnipresença de actos de resistência - não deve ocultar, porém, outras experiências sociais e culturais que estavam simultaneamente a acontecer. Desde logo, havia situações em que a própria coroa identificava como «revolta» algo que o não tinha chegado a ser, por nesse momento lhe ser oportuno fazê-lo e por tal identificação justificar o recurso a soluções institucionais mais eficazes (justificando, por exemplo, o confisco de terras). Depois, a extrema conflitualidade que caracteriza a relação entre o poder político e o poder religioso, neste mesmo período, e em inegável contraste com o que caracterizara a segunda metade do século XVI, configura outros tipos de inércia. A essa insondável ambiguidade das «resistências» - e às múltiplas possibilidades de interpretação e usos

⁹⁶ BA, 46-XIII-31, fl. 90.

políticos que essas práticas polissêmicas podiam entranhar - crescem as igualmente ambíguas formas de contemporização e adesão. Por exemplo, um memorial de 1627 que tinha como objectivo averiguar o poder que a coroa portuguesa tinha na Índia refere, a contragosto, que

«la gente natural es infinita y se consiente sin consideracion entrar toda gente gentilica miserable de la tierra del Idalcan por alla no se poderen sustentar; sy estos ya se hicieron Christianos, seria mas rason de los recibir, pero quedaren Idolatras, me parece los podian impedir la entrada: Porque no sirven de mas que infestar la tierra y consumir los mantenimientos para assi los Christianos los comer mas caros, y por rason de Estado, se devia ter miramiento en esso»⁹⁸.

Não é de menor importância esta referência, até porque ela revela, precisamente, um fluxo contrário àquele das populações acima referidas - muitas das quais continuavam a optar pela fuga. Tal como os territórios de Bijapur, também os territórios de Goa podiam ser atractivos para algumas populações submetidas ao Adil Shah, que, por razões igualmente diversificadas (no documento, a grande fome de 1630-32 surge como o principal motivo, ao que se poderiam acrescentar os ataques ao sultanato que estavam a ser feitos pelas forças de Sivaji), não se contentavam como o que aí estava a acontecer procurando nas terras vizinhas a solução para as suas perturbações⁹⁹.

Talvez estes grupos migrantes soubessem que para muitos dos moradores de Goa se tinham vislumbrado - e ainda se vislumbravam - possibilidades de promoção social, as quais dependiam, em grande parte, da paciência (muita paciência) por eles demonstrada, bem como de uma enorme plasticidade que permitia a muitos aparecerem hoje como cristãos...quando ontem eram, e sem qualquer hesitação, «gentios». É sobre a concretização de algumas destas expectativas e a plasticidade de certos grupos (de entre os quais se destacam as elites locais ou aqueles que queriam ocupar os seus lugares) que incidem as páginas do próximo e último capítulo.

⁹⁷ BA, 46-XIII-31, fls. 91-110.

⁹⁸ BA, 51-VII-30, fl. 120. Situações similares são identificadas, já, no século anterior (D'Costa, 1965, pp. 135 e ss.).

⁹⁹ As críticas pelo excesso de gente «gentia» nos territórios da coroa portuguesa faziam-se sentir desde os finais do século XVI, atravessando a primeira metade do século seguinte (APO, F 1, II, p. 77- 83; APO, F 5, III, pp. 1397-1398, n.; F 6, pp. 1245-1247; DRI, I, pp. 153-154). Acerca da instabilidade experimentada pelos territórios vizinhos de Goa, veja-se Gordon, 1993.

9. Apologias da «verdadeira nobreza». Conflitos de memória, identidade e poder.

A conversão ao Cristianismo, bem como o processo de cristianização dos moradores das aldeias de Goa - instrumentos fundamentais quer para a conservação daqueles territórios no império português quer para a sua constituição como identidade cultural e política distinta -, não só não foi linear (e as duas primeiras partes incidem, sobretudo, sobre este aspecto) como não afectou homogeneamente os diversos grupos sociais nele envolvidos, e ainda que conclusões idênticas tenham já sido sistematizadas por Luís Filipe Thomaz no artigo «Goa: uma sociedade luso-indiana», a imagem que aí prevalece é sensivelmente diferente daquela que, julgo, se foi sedimentando ao longo dos últimos capítulos¹. Resistências quotidianas e *événements* como o martírio de Cuncolim, ou adesões mais ou menos simuladas, mais ou menos pragmáticas, ou até mesmo autênticas, caracterizaram as atitudes das populações locais, as quais terão reagido aos «colonizadores», num primeiro momento, como se estes fossem «estrangeiros», novos *outsiders*. Com poder militar e político, como dominadores, é certo, mas ainda assim *outsiders*. Curiosamente, também os «colonizadores» e os colonos (*casados* ou soldados) se relacionaram com as populações locais como se fossem eles os legítimos ocupantes daqueles espaços. Cada vez mais como se fossem a norma, a comunidade *estabelecida*². Essa consonância dissonante, a qual teria o seu vértice no momento em que a ordem jurídico-política se tornou inclusiva, estimulou a transfiguração dos «colonizadores». Tornando-se alguns cada vez mais «portugueses», apesar de muitos, em contrapartida, renegarem a crescente transversalidade dessa identificação, indianizando-se. O familiar *going native*. Ao invés, *going Portuguese* poderia ser o enunciado escolhido para identificar o processo inverso ocorrido entre boa parte das populações locais que aderiram ao *ethos* luso-cristão, ao mesmo tempo que as restantes conceptualizaram e/ou radicalizaram distinções pré-existentes, mas que funcionavam de uma forma bem mais fluída. Entre «colonizadores» e «colonizados» populações houve, ainda, que se mantiveram (aparentemente) impermeáveis às transformações que a paisagem física, social e cultural estava a sofrer. Mas mesmo essa impassibilidade, mesmo essa indiferença resultou, muitas vezes, de uma escolha perante o mesmo processo. Para

¹ Thomaz, 1994c.

² Remeto, mais uma vez, para a introdução de Norbert Elias ao livro que edita com John L. Scotson (1994).

além da indiferença, ela poderá ter sido, por assim dizer, uma forma de resistência ou até de dissensão.

As razões que presidiram às diferentes escolhas terão sido tão diversificadas (e muitas delas pouco evidentes, inconscientes, espontâneas) que seria inútil proceder a uma tipificação ainda mais detalhada do que aquela que foi sendo ensaiada. Todavia, e em última análise, elas remetem para determinadas formas de relacionamento com a memória, e para a recepção diferente no entendimento e na vontade das experiências que estavam a ocorrer. Elas evocam, no seio de uma mesma aldeia, modalidades de existência pessoal e social distintas, as quais podiam conviver dialógica e dialecticamente, em função dos diferentes contextos. E isto podia acontecer, por vezes, no interior de um mesmo sujeito.

Entre as múltiplas situações que despertou, a presença cristã poderia ter alterado os níveis de plasticidade e rigidez comportamental que caracterizavam as populações mais desfavorecidas³. Tal como seria de esperar num primeiro momento, essas populações manifestaram uma maior capacidade de adaptação, aderindo de forma quase mimética ao modelo cristão, talvez por este se lhe apresentar como uma via existencial alternativa àquela a que, até então, tinham estado vinculadas⁴. Reproduziam, dessa forma, o padrão comportamental esperado entre camponeses moradores em zonas de planície, e, em particular, em culturas irrigadas. O facto de nas explicações sociais dominantes por altura da chegada dos portugueses a identidade biográfica e social que ostentavam os situar na base da pirâmide, e da sua dignidade ter um fraco reconhecimento social (eram quase sempre identificados como pertencendo à varna sudra) terá potenciado a sua adesão a um projecto que exaltava, por oposição à escravidão da «idolatria» e daquilo que ela encerrava em termos de ordem social, a «dignidade» e a «nobreza» do cristão. Um projecto que tinha no horizonte teórico uma utópica proposta de reversão, ou, na pior das hipóteses (caso as elites locais também se convertessem), de equalização jurídica política e social. Correlativamente, nesse primeiro momento seriam as elites locais as mais desinteressadas (ou até recalitrantes) no processo de conversão. De facto, os fundamentos deste último não só maculavam a sua consciência histórica, como desafiavam, por isso mesmo, a sua identidade e posição social. Aderir à identidade

³ Bloch, 1998, pp. 75 e ss..

⁴ Quer o vestuário e a alimentação, quer a participação activa nas cerimónias «cristãs» eram formas de construção de uma nova memória social, mas também pessoal (Connerton, 1989, p. 7).

cristã era, pelo menos em teoria, reconhecer a superioridade «histórica» dos cristãos e renunciar a uma teoria da história que já os havia colocado nas camadas superiores, e a alguns no cume (inalcançável para todos os outros que não tivessem nascido em tal situação), do espaço social.

Um século mais tarde, esta situação inverter-se-ia de uma forma quase radical. O processo iniciado na centúria anterior - de que Sirula, Chorão e Cuncolim são exemplares, mas também podiam ter sido convocadas outras micro-experiências para o ilustrar - levava a maior parte destas elites a aderir «voluntariamente» ao Cristianismo. Seria o reconhecimento público das «trevas» em que tinham vivido, manifestado nos rituais do baptismo e na adesão pública ao modo de vida cristão, a garantir a conservação e até a fixação da hegemonia local que já possuíam, e, desse modo, de parte das práticas sociais sobre as quais assentara a anterior distinção. Com a anuência da maioria dos religiosos, doravante dispostos a contemporizar com algumas destes costumes, por ser essa a única forma de garantir, também, o sucesso da cristianização. Em carta ao cardeal D. Henrique, Melchior Carneiro expressá-lo-ia sem rodeios, ao afirmar que era necessário que os convertidos mantivessem «entre nós os seus graus de honra»⁵, e anos mais tarde, o padre Alessandro Valignano sugeriria que «se dissimulasse con los que se convierten quanto a las cerimonias de sus castas no los obligando a tratar y comunicar con los que son de castas baxas»⁶. Para justificar esta contemporização tornou-se necessário explicar que a esfera social local (de que tais práticas eram «synaes») e a religião «gentilica» não eram interdependentes, e essa convicção em muito facilitou a manutenção dos equilíbrios sociais pré-existentes⁷. Ou seja, para cristianizar as elites tornava-se necessário compatibilizar o Cristianismo com o «sistema de castas» tal como ele operava em cada lugar⁸. Em que medida é que a presença desses «synaes» continuava a actualizar no presente cristão destas

⁵ Cit.in Rocha, 1973, p. 276. As confrarias, por exemplo, reproduziam a uma escala micro as relações sociais existentes: havia assim confrarias apenas destinadas a portugueses, a nativos brâmanes, a nativos não-brâmanes, e raras eram as vezes em que as diferenciações e as hierarquias sociais eram baralhadas, fazendo coexistir na mesma confraria elementos de origem social muito distinta (Rocha, 1973, pp. 9-10, p. 16). Também os lugares que os *novamente convertidos* ocupariam no interior da igreja marcavam a diferença da sua casta de origem. Por fim, durante muito tempo seriam apenas brâmanes a terem acesso à dignidade sacerdotal; mantendo, muitos deles, a função e o estatuto social (Pearson, 1995, p. 127).

⁶ Explicita o jesuíta de que os assim convertidos podiam manter igrejas próprias aos da sua casta, desde que fossem informados de que tal era permitido «no porque tratando con los de casta baxa se ensuzian y pierdan la casta como ellos dicen, mas porque no escandalizen» (DHMPPO, XII, p. 600).

⁷ V. Zupanov, 1997, 2000, *maxime*.

⁸ Essa dinâmica de compatibilização de sistemas incompatíveis verificou-se, também por esta altura, naqueles territórios chineses em que Cristianismo e Confucionismo se enfrentaram (Hsia, 1998, pp. 243 e ss.).

populações a história pretérita e futura da identidade que tinham acreditado (e ainda acreditavam?) ser infinita, não se sabe, mas é bem provável que assim tivesse acontecido entre as primeiras gerações. Mas tarde ou cedo verificar-se-ia entre estes grupos uma efectiva redefinição das fronteiras dessa identidade e memória prévias. *Cultura do silêncio*, nas palavras de Paulo Freire. Porque cada vez mais incapaz de comunicar com a sua própria história; porque em permanente equívoco com a história da qual, a partir de então, diziam fazer parte⁹. A memória, esse arquivo de informação para o qual remetia a consciência de identidade e posição, estava a ser paulatinamente povoada pelos signos cristãos, apreendidos desde a primeira infância através do estudo do português e do sistema cognitivo e expressivo que essa língua encerrava, da doutrina cristã e das normas sociais que transmitia (como dizia o padre António Collaço, as escolas eram úteis «para o trato ordinario publico, para a guerra e para o governo da Republica e ainda da propria familia»¹⁰), assim como do convívio com as vestes, a alimentação, os gestos, os edificios cristãos. Gradualmente, esse modelo de existência cristã foi-se tornando para muitos a norma em relação à qual as antigas memórias e práticas foram sendo pensadas, integradas, marginalizadas ou até mesmo excluídas.

Tal redefinição de fronteiras não obliterou, todavia, as rivalidades que opunham no vértice da sociedade local, antes ainda da chegada dos portugueses, diversos grupos sociais. Prolongando no tempo velhos conflitos, os novos (porque cristãos) grupos continuaram a rivalizar entre si, contestando a pretensa hegemonia dos seus opositores. Procuraram, por todas as vias, o reconhecimento da sua. Na realidade, a partilha das posições mais apetecidas na sociedade local resultou de um processo longo, que foi tudo menos linear (apesar das mitologias parcelares de cada um deles tenderem a ocultar a sua historicidade), caracterizando-se por conflitos constantes de poder e de identidade, os quais implicaram, por conseguinte, conflitos de memória. Talvez por isso, muitos daqueles que em meados do século XVI surgiam como os grupos mais reticentes à conversão, apresentaram-se no século seguinte com outros rostos e como se tivessem sempre vivido nessa outra cidade.

Em contrapartida, a médio e a longo prazo seriam as populações tendencialmente mais vulneráveis às transformações ocorridas no exterior (as que se situavam na base da pirâmide) aquelas que «recordariam», «recuperariam», e por fim «regressariam» à

⁹ Remeto, mais uma vez, para o estudo de Clignet, 1992, p. 84.

¹⁰ ANTT, Arjes, Mss. 56, n.º 56.

história anterior. Em parte porque a adesão das elites ao processo de conversão/cristianização supôs a sua permanência na base da hierarquia social, arruinando as primeiras expectativas de promoção. À excepção de um ou outro caso, de um ou outro grupo que viu os seus destinos sociais estruturalmente alterados, a maior parte dos grupos desfavorecidos continuou a conhecer a mesma sorte que até então a sorte lhe ditara. Por seu turno, e ao contrário do que viria a acontecer com as elites, alguns dos dispositivos ensaiados no contexto da ordem imperial cristã - em particular a educação desde as primeiras letras, desde os primeiros anos - não tiveram o mesmo alcance entre estas populações. Por causa da sua diferente «calidade» e dos escassos meios disponíveis, mas também em virtude dos debates contrários ao ensino das letras entre as populações tradicionalmente vocacionadas para trabalhar na lavoura e nas artes mecânicas (e das necessidades práticas da ordem local e da ordem imperial, dos próprios religiosos cujo bem-estar dependia, em boa parte, das rotinas do trabalho destes sujeitos)¹¹. Essa não aprendizagem da língua portuguesa e da escrita que a acompanhava levaria a que as formas de apreensão da memória não se alterassem radicalmente entre estes grupos: aí, a acumulação dos «dous contraditórios» tenderia a manter-se como eixo estruturante do conhecimento¹². Ao mesmo tempo, ao não dominarem o código linguístico, estas populações dificilmente podiam *apresentar-se* como portuguesas, mitigando a separação de facto que existia entre portugueses e indianos. Estes grupos, porém, estiveram quase sempre arredados dessas estratégias que, em diferentes lugares, as elites corporizaram e que lhes permitiu manterem-se numa posição social equivalente à que possuíam anteriormente¹³. Estas e outras razões ajudam a compreender por que é que os grupos mais desfavorecidos continuaram a desconhecer o carácter totalizante do mistério cristão (limitando-se, muitas vezes, a acrescentá-lo às devoções locais), a permanecer no mesmo sistema de referência e de acção sobre o qual assentara, até então, a sua existência¹⁴. Continuando a reproduzi-lo cada vez que pronunciavam palavras e expressavam gestos cujos sentidos últimos remetiam para esse «velho» universo referencial. Embora também elas transformadas, e transformando alguns dos seus vínculos às realidades vividas, visíveis ou invisíveis, estas populações continuaram a ser o principal veículo de transmissão das culturas locais anteriores à chegada dos portugueses, permitindo que muitos dos seus aspectos (embora não mais ou mesmos) sobrevivessem.

¹¹ Na mesma época em que no reino se discutia esta questão, resolve-se reduzir o número de «casas de estudo» que havia em Goa, por estas serem «perjudiciaes às Conquistas» (Aranha, 1731, III, fl. 67).

¹² Connerton, 1989, pp. 19-20.

¹³ Clignet, 1992, pp. 86 e ss.

¹⁴ Sobre as questões relativas ao universo referencial, veja-se Quine, 1990 e Ferry, 1991.

Na realidade, para os grupos mais desfavorecidos, a convicção de que a história era responsável pela constante alteração dos seus destinos, e com eles, das suas identidades pessoais e grupais, saíria reforçada deste processo de vir a ser e deixar de ser. Embora nominalmente cristãos, estes grupos voltariam a ser, também, «gentios», continuando abertos a convites vizinhos, a novas oportunidades. Ainda que cristãos, continuaram a convocar memórias e ritos antigos, imprimindo-lhes, por vezes, novos (e temporários?) ícones, recriando, dessa forma, a sua própria experiência. Dada a longevidade da presença portuguesa, cristã, essa capacidade de uma constante e criativa recriação, e essa consciência «apaziguada» da sua enorme vulnerabilidade, continuou a ser o traço invariante da sua identidade futura.

Já entre as elites que tinham permanecido em Goa convertendo-se, o reforço da sua hegemonia local pode ter sido interpretado como o reconhecimento justo e a actualização da sua intemporal primazia histórica, testemunhada nas genealogias que conservavam, e nas histórias que os deuses da aldeia contavam sobre os seus antepassados, sobre as linhagens a que pertenciam. Para estes grupos – que tinham, além do mais, que se confrontar com a influência que os ricos mercadores e rendeiros «indígenas» tinham no governo, dispensados, inclusive, da «obrigação» da conversão¹⁵ - acomodarem-se plenamente terá surgido como a melhor estratégia, como a maneira de preservarem as distinções que lhes permitiam ser o que diziam ter sido desde sempre¹⁶. Ainda que num primeiro momento essa reinterpretação tenha sido consciente, a médio prazo essa poética transformar-se-ia em realidade, levando ao esquecimento das memórias colectivas anteriores.

Algo de similar terá ocorrido entre os «colonizadores». Mais ainda do que para as populações locais, a sua ordem da experiência fora completamente nova nas primeiras décadas, continuando a comportar novidade nos anos seguintes. Dependendo do seu estatuto institucional (transitório ou permanente, superior ou inferior), mas também das suas biografias pessoais e sociais, e apesar de circular o rumor entre os frades dominicanos e franciscanos da Nova Espanha que reclamavam a sua presença, serem os portugueses os «grandes colonizadores e exploradores»¹⁷, os «colonizadores»

¹⁵ Ames, 2000, cap. IV; Pearson, 1981; Scammel, 1985.

¹⁶ Veja-se, a esse propósito, Bloch, 1998, caps. «Internal and external memory» e «Autobiographical memory and the historical memory of the more distant past».

¹⁷ Bernand & Gruzinski, 1991, I, p. 360.

portugueses da Índia foram aprendendo a sê-lo, recusando muitos, inclusive, esse estatuto que uma tradição que se constituíra ao longo do século anterior. Os «colonos» portugueses constituíram-se como «casados», com quem se articulavam os oficiais da coroa que aí se instalavam transitoriamente - desde os «soldados» até aqueles que se ocupavam dos principais ofícios do governo imperial. E tal como estava a acontecer no resto da Europa imperial, os «reinóis» (em França, na mesma época, falava-se de *regnicoles*¹⁸) afirmar-se-iam mais portugueses do que aqueles portugueses que tinham nascido *extra territorium*, no império. Estes, por seu turno, recusavam semelhante subalternização desenvolvendo estratégias de sublimação do seu estatuto político e social. Nem sempre com sucesso prático, é verdade, mas com grande pujança discursiva. Mesmo os soldados, face à posição liminar que lhes fora atribuída, reflectiriam sobre a sua identidade, e dessa reflexão resultaram belíssimos textos que ainda estão à espera, também eles, de uma análise sistematizada. A prazo, estas divisões funcionais e sociais resultaram em inúmeras tensões as quais comportaram, também elas, novas transformações.

Em suma, entre as elites, as tentativas de recriação da identidade tiveram, a par da «apresentação do eu na vida de todos os dias», uma dimensão auto-reflexiva. Narração, interpretação, argumentação, reconstrução confluíram numa retórica que se manifestou numa tratadística singular que teve como objectivo principal demarcar o território de poder. Os oitocentistas *Esplendor do Oriente, Genealogia das famílias mais ilustres da Índia*, atribuído ao conde da Ericeira¹⁹, e a *Nobiliarchia Bracmana*, de Filipe Nery Xavier, mais tardio, são sinal de que estas lutas se prolongaram até praticamente o final da presença portuguesa. Mas não é sobre esse outro período que este capítulo incide. Aqui procura-se, em contrapartida, identificar os primeiros momentos em que tais situações se verificaram de forma mais ou menos sistemática, revelando a construção de uma consciência, de parte a parte, de que a conservação do poder social se entranhava com a capacidade de impôr uma determinada interpretação da história - da história da «humanidade» como um todo, da história da «comunidade», por outro, e da posição de determinados grupos no seio dela. Conceptual e pragmaticamente.

É no século XVII que esta batalha se trava, pela primeira vez, na arena textual, e é sobre esse «combate pela memória» que se desenvolve, em boa parte, este último

¹⁸ Sahlins, 2000, p. 1083.

¹⁹ ANTT, ML 1952.

capítulo. A confluência de alguns tratados escritos em português, três dos quais viriam a ser publicados em editoras da metrópole constituindo magníficas auto-representações dos grupos crioulos, brâmanes e charodos, justifica que se observe com mais detalhe os significados destas dinâmicas discursivas. Em primeiro lugar, observar-se-ão alguns momentos da experiência quinhentista e seiscentista que conduziram aos combates que se travaram no dealbar do século seguinte, bem como algumas das tematizações que ocorreram entre os colonos (*1. Rotinas institucionais, (re)alinhamentos sociais, invenções discursivas*). Numa segunda parte, analisar-se-ão com mais detalhe os textos produzidos pelos «colonizados» e aquilo para o qual eles apontam - tentativas de hegemonização através do uso das matrizes lógicas, textuais, referenciais «ocidentais», o carácter híbrido dos textos e a sobrevivência de formas de relacionamento com a memória «antigas», os seus conteúdos e as soluções aí desenvolvidas (*2. Nobreza bramâne ou nobreza charodo?*).

*1. Rotinas institucionais, alinhamentos sociais,
(re)invenções discursivas*

«Puo essere per ventura pericoloso». Foi recorrendo a estas palavras que o autor de uma carta enviada ao cardeal Oriulzi, a 8 de Junho de 1630, explicitou os seus receios em relação à situação social vivida no colégio dos Reis Magos, em Bardez. Neste colégio eram educados meninos indianos, com o objectivo de que, posteriormente, pudessem missionar nas restantes partes da Índia. «Serão os verdadeiros apóstolos desta terra e os religiosos seus coadjutores», predissera cinquenta anos antes, o padre Melchior Carneiro, e era esse mesmo propósito que animara a fundação deste importante colégio franciscano. Para o coleitor de Portugal, esses objectivos não estavam a ser concretizados por os frades franciscanos desprezarem as capacidades intelectuais das populações locais, considerando-as inábeis para a verdadeira missionação, ocupando-as em tarefas menores, ou, quando muito, deixando-as ser acólitas nas cerimónias religiosas²⁰. Oriulzi recebera já uma outra carta, do mesmo lugar, do mesmo dia, sobre a mesma matéria. Nessa outra, o coleitor de Portugal elogiara a habilidade e o intelecto da gente da Índia, a sua capacidade para a missionação, e a vantagem em ter indianos como sacerdotes, pelo conhecimento da língua e da cultura. E a afeição natural que tinham às gentes²¹.

²⁰ASCPF, Scritt. Orig., n° 98, fl. 85.

²¹ASCPF, Scritt. Orig., n° 98, fl. 77.

A descrição que o coleitor faz do ambiente vivido no colégio dos Reis Magos (e a divergência de opiniões sobre o mesmo e os seus efeitos que se vislumbra) podia ser adaptada a outros colégios e espaços de cristianização daquela época. Mas também a quase todas as situações sociais que envolvessem os «colonizadores», percebidos e auto-representados como a norma social, e os «colonizados» que gostariam de empurrar para as margens. Muito embora Linschoten, já no limiar do século XVII, notasse que em Goa o menor era igual ao maior, e que não havia qualquer «distinção», a sua narração nem sempre pode ser tomada como descritiva. Desde logo, porque se referia à ordem dos colonos e aos seus comportamentos *extra territorium*, depois, porque traduzia aquilo que Linschoten viu, o que não era necessariamente homólogo à subtil ordem de distinções que aí operava²². Em todo o caso, bem diferente era – porque visivelmente hierarquizado – o espaço no qual se movimentavam várias nações e religiões. No seu *Giro al Mondo* (cujo sucesso editorial na Itália, na França, na Inglaterra e Alemanha tornam mais relevantes os seus conteúdos e as imagens que eles veiculam), Giovanni Francesco Gemelli Careri teve essa impressão, tendo observado, não sem surpresa, que na cidade de Goa as comunidades judia e muçulmana continuavam a viver separadamente das restantes comunidades, e eram proibidas de praticar publicamente as suas religiões²³. Mas não é necessário recorrer a estes viajantes estrangeiros. Textos coetâneos, produzidos pelos moradores destes lugares, elucidam a organização social hierárquica, labiríntica na sua teia de distinções, que operava no espaço goês, e alguns destes outros testemunhos serão evocados sempre que isso fôr oportuno.

Mais: se Careri tivesse viajado um século antes, teria observado que a localização geográfica dos bairros de indianos não-cristãos (no início, nada menos do que a maioria demográfica) era semelhante à dos judeus e muçulmanos; e talvez ainda assim fosse no século XVII. É bem possível que o italiano estranhasse, e tão somente, a diferença de tratamento em relação às comunidades que lhe eram mais familiares, achando «natural», em contrapartida, que as comunidades «gentias» se distanciassem no espaço. Os registos de Careri não permitem conjecturar, porém, sobre tudo aquilo que ele viu e não viu e sobre tudo o que terá pensado em função do que observou. Mas era um facto que judeus, muçulmanos e «gentios» tendiam a ser confinados à periferia, em consonância com as posições vizinhas que ocupavam nessa grelha geral de norma e alteridade. O centro – e o centro designava-se *povoação* ou *igreja*, e assim

²² Linschoten, 1998, p. 150.

²³ Guglieminetti, 1976, pp. 701 e ss.

mesmo se denominam, ainda hoje, aqueles que foram os bairros principais das aldeias cristãs de Goa, depois do século XVI – era ocupado por quem era cristão e de preferência por quem era português (ou uma sua emulação). E teria Careri ainda sentido que no precoce século XVI se acarinhara a utopia de que as populações indianas podiam, depois de convertidas, constituir o novo exército de Cristo que, pela Ásia fora, traria todos os rebanhos tresmalhados ao «curral catholico» (como o coleitor de Portugal e a *Propaganda Fide* agora pretendiam, Melchior Carneiro tinha anunciado, e o teatro de 1583 demonstrado)? Sendo por isso tratadas, quando comparadas àquelas outras, muçulmanas e judias, de uma forma mais acolhedora? Se estes não resistissem? Como é que a paisagem que Careri conheceu, no século XVII, transmitia essa herança utópica? Será que as casas sobradadas que viu eram já expressão dessa nova ordem?

O *Livro de António Bocarro*, de 1635, magnificamente evocado por Sanjay Subrahmanyam em *O Império Asiático Português*, é o mais próximo a uma imagem fotográfica de Goa que se possui para a primeira metade de Seiscentos. Por ele fica-se a saber que na fortaleza dos Reis Magos, em Bardez, os «casados» possuíam fazendas, palmares, várzeas, e casas de pedra e de cal «mui boas», nas quais residiam ajudados por, pelo menos, três escravos. E que aí se concentravam populações que desempenhavam funções de defesa: 1647 dos seus moradores eram espingardeiros, 1140 faziam as vezes de rodeleiros, 157 eram frecheiros. Mas Bocarro nada diz sobre as casas das populações locais, e através do seu tratado nada se intui, também, sobre o ambiente do colégio e seminário que se localizava junto à fortaleza. Iniciado em 1555, ser-lhe-ia acrescentado um seminário, em 1595, e várias dependências, constituindo um complexo de grande importância²⁴. Era, de facto, a fortaleza franciscana naquela região, altura em que, e isso é registado pelo oficial português, havia mais dezasseis templos cristãos em Bardez com vigários de S. Francisco, sustentados pelas rendas daqueles que tinham sido destruídos (que lhes tinham sido concedidas pelo rei com o estatuto de «esmola»), com excepção de dois deles, não abrangidos por tais réditos, financiados por privados²⁵.

Prosseguindo a sua descrição *vol de oiseau* dos territórios bardesanos, Bocarro continuaria, de Norte para Sul, alcançando a área seguinte: as ilhas de Tiswadi, Divar, Chorão e os pequenos ilhéus nas suas vizinhanças. O seu olhar detém-se, agora, na

²⁴ Teles, BIVG, n.º 59, p. 86 e ss.; Costa, 1926, p. 20.

²⁵ Bocarro, pp. 211-212.

aldeia de Pangim, nas cerca de 30 casas sobradadas e térreas, marca precoce do estilo «indo-português» que tanto iria distinguir as aldeias e vilas de Goa, e que uns anos mais tarde, Charles Dellon identificaria como a zona residencial dos portugueses²⁶. Um pouco mais a leste, vislumbra a ponte de Ribandar que marcava o traço reformista (exageradamente reformista, segundo muitos) do governo do conde de Linhares. Na margem oriental de Tiswadi, o passo de Naroa ostentava um pequeno castelo e as casas do capitão e sua família, e, tal como em Reis Magos, casas de cal onde viviam os restantes portugueses. Já em Daguim, um pouco mais a sul, situava-se o mosteiro da Madre de Deus, fundado pelo arcebispo D. Gaspar de Leão mais do que cinquenta anos antes, como ainda - e talvez pela dignidade da companhia - mais casas grandes e sobradadas onde moravam o capitão e o tanadar desse outro passo. Até nas margens do rio Mandovi ficavam marcadas hierarquias espaciais (e sociais?), visíveis nas dimensões e nos estilos das habitações e populações «portuguesas» que aí se estabeleciam. Para além da inesquecível dignidade da cidade de Goa, nas ilhas luziam ainda o Passo de S. Lourenço, por onde se passava no caminho para Salcete, e a bem conhecida ilha de Chorão, que muitos nobres portugueses tinham escolhido para seu recreio. O viajante francês atrás referido explicaria que tal comportamento era «à peu-près comme font les Parisiens dans les villages des environs de Paris», mas seria pouco parisiense o hábito das mulheres se banharem numa fonte (talvez o tanque de um dos templos destruídos?), comportamento que parecia replicar, aliás, práticas femininas locais²⁷. A viagem de Bocarro terminava, naturalmente, em Salcete. Sobre tudo interessado em elencar os seus dispositivos de defesa, Bocarro refere os fortes de Mormugão e, sobretudo, o de Rachol, o qual diz ser um baluarte grande sobre o rio, acompanhado por outras casas grandes e sobradadas, residência do seu capitão. Nota Bocarro que havia 13 840 homens de armas em Salcete e que para além dos portugueses residentes em Rachol e os inacianos que providenciavam a ajuda espiritual, eram escassos os portugueses a residirem naqueles lugares²⁸.

Embora seja utilíssima para refazer a presença institucional portuguesa na Goa das décadas de 30 do século XVII, a paisagem imóvel de Bocarro, porque sincrónica e porque vocacionada para os colonos (quando aí emergem, os «colonizados» são referidos em virtude do seu papel militar) não dá conta dos múltiplos realinhamentos

²⁶ Dellon, ed. de 1711, T. 1, p. 278.

²⁷ Dellon, ed. de 1711, pp. 377-378, p. 402. Seria esse comportamento uma réplica daquele que surge reproduzido no códice da Biblioteca Casanatense?

²⁸ BPAPO, IV-2, P. 1.

sociais que estavam a ocorrer sob as rotinas institucionais que tão magnificamente desenha. Através de Bocarro, por exemplo, não é possível saber se algumas casas das populações locais se assemelhavam àquelas que o oficial reconhece como portuguesas e se estas últimas reproduziam, no final de contas, tipologias locais²⁹.

É que a par da estabilização de um determinado modelo de relacionamento político-administrativo entre a coroa portuguesa e as populações locais (visível na multiplicação de instituições, na especialização do oficialato imperial, na rotineirização dos dispositivos de alocação do «trabalho local», de tributação e de atribuição de privilégios) que correspondeu à assunção da pertença ou não pertença ao grémio cristão como o principal critério de inclusão/exclusão dos indianos na ordem imperial portuguesa (como súbditos de pleno direito), tinham começado a verificar-se movimentações entre os grupos sociais que residiam em Goa.

Entre os «colonizadores» manifestar-se-ia, de imediato, a necessidade de estabelecer critérios que permitissem um posicionamento *equitativo* (ou seja, hierárquico) das distintas populações cristãs no seio da nova ordem imperial. De modo a evitar a promoção das populações convertidas – juridicamente idênticas às populações «cristãs-velhas» - outros critérios emergiriam, reduzindo o escopo dos privilégios a que os «novamente convertidos» tinham direito, fazendo com que, por exemplo, «apenas os casados e os residentes» gozassem os «privilégios e liberdades da cidade». Esta última observação de Linschoten é verdadeiramente descritiva da situação social local; e mais adiante no texto, o holandês explicitaria que esses casados e residentes eram nada menos, como era de prever, do que os portugueses e os seus descendentes³⁰. Abria-se e fechava-se o círculo, mais uma vez. A par disso, a invenção discursiva dos «novamente convertidos» convocava tópicos que os aproximavam das comunidades judias e muçulmanas, e, sobretudo, das comunidades cristãs-novas, veiculando a ideia de que - tal como aquelas - estas comunidades viviam num estado permanente de transição, nunca alcançando a plenitude e a autenticidade da verdadeira fé (e sua civilidade), o que as tornava carenciadas de uma tutela perene.

Através de Bocarro não se intui, também, os efeitos perversos da política de impedimento da presença e permanência de «estrangeiros», a qual se estava a configurar de forma sistemática tanto no reino quanto nos territórios imperiais. Em

²⁹ Sobre estas tipologias e transformações, veja-se Silveira, 2002, *maxime*.

³⁰ Linschoten, 1997, p. 150.

parte resultante da mesma grelha de norma e alteridade, esta política articulava-se quer com o cenário geopolítico da Índia (nomeadamente, os confrontos entre a monarquia ibérica, a coroa inglesa e as Províncias Unidas), quer com as situações sociais internas ao espaço imperial. Todavia, as consequências que iria comportar para os diversos lugares seriam distintas. Evidenciada nas sucessivas cartas régias contra os estrangeiros que se tinham apossado de benefícios do reino e requeriam a «naturalização», ou que iam para a Índia e outras «conquistas» e aí estavam indevidamente (devendo, por isso, ser remetidos para a metrópole)³¹, em Goa esta estratégia comportava uma virtual valorização de todos aqueles que aos olhos da coroa se tinham «naturalizado» por vias legítimas. E esse era o caso das populações convertidas que, por virtude da equivalência entre *generatio* e *regeneratio* eram formalmente «súbditas» de *pleno iure*. Uma carta régia de 1617, assinada por João de Lucena e enviada a D. João Coutinho, sintetiza claramente essas intenções filipinas, bem como a articulação entre a guerra com os holandeses e ingleses e o favorecimento dos «naturais». Para manter a paz - e conservar a Índia - havia que evitar a guerra:

«atalhando qualquer rompimento que se puder dissimular, salva a reputação, porque em tempo em que haveis de entender na expulsão dos estrangeiros, não convem dividir as forças nem descontentar aos naturais, antes attender muito a os ter quietos e confidentes, usando das intelligencias que poderem ser a proposito para os odiar com os estrangeiros»³²

Tê-los quietos e confidentes podia alcançar-se, por exemplo, pela concessão dos prometidos e ambicionados privilégios, concedendo às elites «naturais» os ofícios de governança que até então lhes estavam vedados, permitindo que fossem elas a suprir algumas das necessidades (em termos de recursos humanos) da administração imperial, para cuja satisfação tinham contribuído outrora muitos desses estrangeiros que, desde os seus primeiros anos, se haviam estabelecido no Estado da Índia sob a protecção da coroa portuguesa, ou que, posteriormente, continuavam a instalar-se naqueles lugares. Por serem muito prejudiciais «áquelle Estado pelas noticias que tomam das cousas d'elle e communicam aos seus naturais», as portas fechavam-se a estes estrangeiros. E ao mesmo tempo que se impunham esses limites, crescia a consciência entre as elites locais de que o espaço deixado em aberto por esta estratégia

³¹ Veja-se as referências a estas cartas régias emanadas entre 1596 e 1628 em Figueiredo, 1790, II, p. 274, Ribeiro, 1805, I, p. 24, p. 62; Ribeiro, 1826, vol. V, p. 37; mas também, APO, F 3, pp. 92-97; DRI, I, pp. 47-48; DRI, II, pp. 195-197; DRI, III, p. 7; p. 318. Curiosamente, os portugueses estabelecidos em «colónias» espanholas sofreriam o mesmo tipo de pressão (Gould, 1996, pp. 63 e ss.)

³² DRI, IV, pp. 109-117.

que, ao mesmo tempo que procurava a conservação do império (dificultando a saída de informação considerada preciosa para as potências rivais, e evitando que estes «estrangeiros» se apoderassem do comércio que era a actividade principal dos «casados»³³) punha em causa a sua subsistência (devido à redução, ainda maior, dos quadros imperiais, incapazes de suprir as necessidades da crescente administração), podia ser agora por elas ocupado³⁴.

Pouco ou nada disto se intui através do véu de sistematicidade com que Bocarro vai desvendando a paisagem física, social e institucional de Goa. O silêncio do cristão-novo não dá conta do ruído dos conflitos que, de uma forma sistemática, se despoletaram entre as elites convertidas e as elites de origem portuguesa. Aceder às suas raízes remete, porém, para os primórdios da instalação portuguesa naqueles lugares.

Como é sabido, antes do processo de conversão ser activamente encabeçado pela coroa portuguesa, o relacionamento entre comunidades «colonizadoras» (portugueses e outros europeus) e comunidades locais (indianos, mas também outras «nações») assentava sobre critérios próximos daqueles que, no reino, tinham sido utilizados no enquadramento das populações muçulmanas e judias³⁵. Embora retrospectivamente, no *De Legibus* Francisco Suárez explicaria como era frequente na prática política dos reinos ibéricos o recurso à concepção pessoal de comunidade e à aceitação de várias comunidades políticas sob o domínio de uma mesma coroa³⁶. Até a relação etimológica e semântica estabelecida entre *natio* e *nasci* potenciava o alcance dessa convicção, de que o nascimento natural incorporava determinadas consequências

³³ São bem sugestivas do clima social vivido no Estado da Índia as cartas da câmara de Goa ao rei. Veja-se, por exemplo A carta de 1595, publicada em APO, F 1, II, pp. 5-22.

³⁴ Dizia D. João III nesta carta de lei: «tenho por bem e me praaaz que toda a pesoa asy portuguez, como de qualquer outra nação, geração, e calidade que seja que na dita cidade casar, que fizer casa de novo, sendo christão, tanto que nella for casado e fizer as ditas casas, gose logo e use inteiramente de todos os privilégios e liberdade que por my são concedidos, e ao diante conceder aos moradores della, sem embargo da ordenação do Livro segundo de miunhas ordenações, titulo venta hum em contrario» (APO, F 2, p. 120, sublinhado meu). Favorável aos christãos da terra eram, também, os decretos que providenciavam a sua inserção no «mercado de trabalho» local. Mais tarde dir-se-ia que, atendendo à «calidade e serviços de cada hum, ou causas que ha pera se lhes fazer mercê, e segundo a informação que delles achardes acudaes e remedieis aos que merecem alguns cargos que neles caibão dos que costumão serviros christãos da terra, de modo que se entendaa conta que com ellesse tem, pera com isso se moverem outros a serem christãos» (APO, F 5, II, p. 933-934; DHMPPO, XII, p. 406).

³⁵ Thomaz, 1991c. Pelo recurso ao casuismo - ordenamento jurídico que se realiza na resolução de casos concretos, a partir da consideração de variáveis tais como tempo, lugar, qualidade das pessoas, etc. - tornava-se possível fazer este enquadramento (Tau Anzoátegui, 1990, pp. 573 e ss.; 1992, pp. 31 e ss., pp. 97 e ss.; Gould, 1996, pp. 66 e ss.).

³⁶ Suárez, 1971-1977, *De Leg. I*, 6, § 18-22.

políticas. Da sua combinação com a ideia de que cada homem possuía um *finis naturalis* ao qual correspondia um determinado estatuto social e político, resultava a aceitação de que a cada nação diferente podia corresponder, também, um direito distinto³⁷. Nessa configuração, os habitantes de territórios sujeitos *manu militari* (como os espaços e domínios imperiais), tal como os cativos e os residentes estrangeiros em território português, não eram verdadeiramente súbditos do príncipe deste reino. Sobre eles, este exercia, e tão somente, um domínio eminente³⁸.

Porque extremamente flexível, esta panóplia foi muito útil à experiência imperial portuguesa, sobretudo quando o rei de Portugal pretendeu (ou só soube) exercer um comando político relativamente superficial. Quando, e como bem referiu Luís Filipe Thomaz, a suserania era ainda mais importante do que a soberania³⁹, onde a economia de meios humanos e administrativos delimitava as opções imperiais, onde a própria concepção imperial não requeria outro tipo de instrumentos. Como acontecera durante o governo manuelino da Índia. Note-se que esta forma também se ajustava às próprias aspirações das populações locais, muitas delas habituadas a séculos de dominações semelhantes, em que a intervenção do poder externo se verificava, e apenas, em questões tributárias e de defesa.

Sem grandes delongas: terá sido esse o cenário experimentado pelas populações da cidade de Goa e das Velhas Conquistas. De acordo com esta grelha, os indianos «hindus» e muçulmanos que residiam em Goa e nas Velhas Conquistas, moradores do território sujeito militarmente por Afonso de Albuquerque em 1510, não eram verdadeiramente súbditos do rei de Portugal. Só mesmo a «nação portuguesa» cumpria tais requisitos. Isto significava que na maior parte das situações de direito «privado», as populações «hindus» e muçulmanas continuavam a reger-se pelos seus direitos locais, e mesmo em muitas áreas que tradicionalmente fariam parte do direito «público», isso viria a acontecer⁴⁰. Os «Regimento de Tanadar desta Ilha de Tycoary a Duarte Pereira», as «Ordenações da Índia», os «Privilégios da Cidade de Goa», e

³⁷ Cf. Ulmann, 1977, pp. 118-122.

³⁸ *OrdFil.*, II, LV. Note-se, porém, que os sujeitos nascidos fora do reino, mas que eram filhos de portugueses e não estavam ao serviço da coroa de Portugal (como os filhos dos renegados), também não eram «naturais» (Hespanha, 1995, p. 29). O mesmo sistema aplicava-se, *a contrario*, aos portugueses sob a jurisdição da coroa espanhola (Gould, 1996, p. 69).

³⁹ Thomaz, 1991c, p. 196.

⁴⁰ Ou seja, as questões relativas à família, ao estatuto das mulheres e das crianças, às sucessões, à posse e à propriedade, bem como aos «contratos» continuavam a ser reguladas pelos direitos locais sempre que elas não chocassem com os interesses imperiais portugueses.

mesmo o «Foral de Usos e Costumes» são excelentes testemunhos dessa primeira conjuntura⁴¹. A forma de relacionamento coroa/populações locais, colonizador/colonizado, estabelecida durante essas primeiras décadas, assentava sobre o reconhecimento de diferentes esferas jurisdicionais que raramente se sobrepunham, ainda que, e já então, se acreditasse que os direitos e as comunidades não-cristãs (e as suas esferas jurisdicionais) estavam longe de constituir uma *societas perfecta*⁴². As «nações» carentes da luz da fé cristã eram, por razões do *habitus* sustentado no pecado, incapazes de um entendimento profundo da verdadeira civilidade (e da *recta ratio* sobre a qual esta se fundamentava), do que decorria uma ordem menos sofisticada do que a ordem cristã, e um direito necessariamente inferior⁴³. Este estatuto subalterno impedia estas populações de entenderem o direito comum dos povos cristãos na sua plenitude (e esse era, também, um dos motivos subjacentes à aplicação do seu próprio direito nas matérias que não violavam a moral cristã⁴⁴), aproximando-as das comunidades do reino que, por razões variadas, a elas se assemelhavam (caso das viúvas, dos órfãos e de todos os carentes de tutela). Por fim, e embora se não negasse a igualdade original de todos os homens, insinuava-se, através do recurso a um subtil «parece como dixo Aristoteles de su natureza nacida para servir», essa possibilidade. Assim o fez, no final do século XVI, Alessandro Valignano⁴⁵; mas o mesmo tropo circulava em vários lugares, não só sedimentando uma hierarquia nas relações político-sociais como entrevedo a possibilidade da empresa de carácter civilizador que não tardara a iniciar-se.

A tensão implícita nesta convicção era complementada pela invocação de um princípio jurídico diferente. O *ius solis* configurava como súbditos de pleno direito todos aqueles que residiam num *dominium* ou sob o *imperium* do rei de Portugal,

⁴¹APO, F 5, I, pp. 35-36; pp. 115-133. Embora, e como salientou Sanjay Subrahmanyam, o próprio *Foral* informasse já de uma ideia redefinidora das instituições políticas locais, *ocidentalizando-as, lusitanizando-as* Subrahmanyam, 1998, pp. 36-37. De facto, um processo de refração determinou o documento final do *Foral*, transformando-o noutra coisa que apenas os *usos e costumes* daqueles lugares que a historiografia portuguesa tem exaltado como emblemática do respeito que os portugueses demonstraram pelos costumes locais. A sua mera existência condicionou, cristalizou, controlou o próprio enquadramento jurídico-político das comunidades locais, à maneira do que era cada vez mais comum no reino.

⁴²Hespanha, 1995a, p. 30; Clavero, 1994, pp. 5-6, pp. 13 e ss.

⁴³Mesmo para o caso das civilizações chinesa e japonesa, cujas instituições iriam provocar grande admiração entre os eruditos ocidentais, é possível identificar enunciados que, sem dúvida, apontam para a minoridade moral das mesmas. Se em certas situações estes exemplos são invocados como crítica das sociedades ocidentais, noutros casos - e, nomeadamente, naqueles que legitimavam a missão - os tópicos minorizadores eram recorrentes.

⁴⁴Hespanha, 1995a, p. 4.

⁴⁵DHMPPO, XII; p. 475.

independentemente da sua nação, e este princípio (geralmente utilizado em matérias de «direito público») justificou intervenções em aspectos da vida local que, à partida, deviam ser regulados pelos direitos de cada nação. É o caso de uma ordem régia de 1519 através da qual o rei D. Manuel fazia mercê de uma feira franca «aos portugueses casados moradores na dita cidade, e aos outros moradores e povoadores della, e de toda a dita ilha de Guoa, de quoaíquer nações que sejam», a qual, apesar de assentar sobre o discurso da nação, sobrepõe-lhe o princípio da territorialidade. Ou seja, praticamente desde o início da presença portuguesa - e apesar da incontestável primazia da teoria estatutária no enquadramento da relação estabelecida entre coroa portuguesa e populações locais - se verificou uma tensão entre um sistema que assentava sobre o pluralismo jurídico e um outro que concebia o direito do príncipe como o único direito aplicável, ou como aquele que, em qualquer caso, encabeçava todo o processo de dominação⁴⁶. Ainda assim, uma sondagem pelas cartas de lei, alvarás e provisões emanadas pela coroa portuguesa, a corte vice-reinal ou os tribunais do reino e ultramarinos, reforça a ideia de que se manifestara um recurso preferencial à teoria estatutária no início da presença portuguesa em Goa. A maioria das normas então emanadas incidia, de facto, sobre a comunidade dos «portuguezes», dos «portuguezes casados», da «gente portugueza» e dos «moradores portuguezes da nossa cidade de Guoa», sendo muito menor a frequência de normas relativas a «naturaes» e «estrangeiros»⁴⁷.

Nesta primeira conjuntura, os portugueses gozariam de uma promoção social e política de carácter retributivo (são constantes as fórmulas «esguardando nós os muitos serviços que temos recebidos dos moradores da nossa cidade de Goa», «querendo-lhes fazer graça e merce», «como he cousa justa os Reis e principes o fazerem aaquelles que os bem servem», invocadas nos decretos que concediam privilégios) que visava estimular a sua fixação através do matrimónio e do estabelecimento de casa⁴⁸. A própria prevalência, à época, dos laços generativos, sob a égide do *pater*, aos laços conjugais⁴⁹, legitimaria o casamento de homens portugueses com mulheres «naturaes da terra» sem que isso fosse percebido, pelo menos naquele

⁴⁶ De acordo com W. J. Mommsen, a mesma tensão caracterizaria as restantes experiências imperiais europeias (Mommsen, 1992, p. 8; também, Sahlins, 2000).

⁴⁷ Já a referência a «moradores», apenas, indicia a aplicação do princípio territorial, embora ele surja pela necessidade extraordinária que havia de reunir as diversas nações que habitavam a cidade.

⁴⁸ Hespanha, 1997, p. 107; 1995, p. 29; Mommsen, 1992, p. 9. Apesar das circunstâncias serem distintas, um padrão semelhante seria em Córdova del Tucuman (Gould, 1996, p. 110 e ss.).

⁴⁹ Hespanha, 1993c, pp. 273-274.

momento, como um potencial «abaixamento» social. Por assim dizer, a política matrimonial proposta por Afonso de Albuquerque (erradamente entendida, por muitos, como uma manifestação de «tolerância»)⁵⁰ propugnava uma fixação que não ameaçava a preservação da «nação». Tal como ela era então entendida. Por seu turno, o próprio conceito de família, na qual se abrangiam agnados e cognados, mas também criados, escravos e bens, ou, no dizer de Bluteau, «as pessoas que compõe uma casa»⁵¹, favorecia este investimento numa estratégia de estabelecimento de famílias portuguesas em Goa pois comportava, a par da reprodução biológica, o enraizamento económico. Saber das terras «daneficadas, e maninhas, pera loguo as fazerdes roçar, e avrar, e pramtar nelas arvores, ou outra semente que virdes que pertencem à calidade das terras» era uma das obrigações contidas no regimento de tanadar de Tiswadi atribuído a Diogo Pereira, e esse aspecto da presença portuguesa (o da colonização enquanto intervenção, desde o início, na terra e na sua produção, e recorde-se o desejo enunciado por Albuquerque em 22 de Dezembro de 1510, de que «os mesmos lavradores serão os portugueses», ou aquele outro de, dois anos depois, quando o capitão advertiu o rei D. Manuel de que poderia acontecer o rei ter de «botar fora os naturaaes da ilha e das as terras e as lavoyras aos cassados»⁵²) tem infelizmente sido descurado. As próprias ordens e cartas de lei que estimulavam o casamento de portugueses na Índia, ou, a partir de certa altura, a constituição de famílias cristãs, referem esta necessidade de «assemtar vivemda» ou «fazer casa de novo»⁵³. Estabelecer vivenda, fazer casa, «roçar, lavar e plantar árvores» era uma forma de enraizar materialmente a nação portuguesa e de criar condições para aí estabelecer uma *civitas* à maneira ocidental. Visava-se, efectivamente, constituir a cidade de Goa como colónia, como colónia à maneira clássica e não no sentido subsequente que o vocábulo foi adquirindo. Decidira-se colonizar à maneira dos gregos e dos romanos, mas também à maneira daquilo que fora a «colonização» do próprio reino de Portugal.

Não surpreende, pois, que num primeiro momento fossem os colonos os mais privilegiadas de entre todos aqueles que residiam nos territórios de Goa, por ser sobre eles que assentavam as fundações imperiais. Denominadas «casados» (do ponto de vista social, económico) e «cidadãos» (na sua dimensão política), exerciam funções semelhantes às dos «vecinos» do império espanhol (por oposição, também aí, aos

⁵⁰ Uma das evocações mais recentes encontra-se em Lopes, 2001.

⁵¹ Hespanha, 1993c, p. 278; cit. in Monteiro, 1993, p. 280. Para o contexto europeu, veja-se e para o contexto europeu, *maxime*, Frigo, 1985, 1997.

⁵² BPAPO, I-3, P. 1, p. 406, p. 152.

⁵³ APO, F 2, pp. 120 e ss.; F 5, I, pp. 12-16.

soldados)⁵⁴. Já os privilégios a não-portugueses resultavam, em contrapartida, da necessidade em não deixar partir as populações que, no final de contas, sustentavam a cidade e constituíam a sua vida política, económica, social e cultural. Se ermos, tais lugares deixavam de ser atractivos até para os próprios portugueses⁵⁵.

Em resumo, o uso inicial da teoria estatutária - e com ela, do *ius sanguinis*, da «nação» - sustentou uma conjuntura política específica, na qual a moldura jurídica era a mais favorável a todas as partes envolvidas no processo e a mais conveniente para a prossecução dos objectivos perseguidos pela coroa portuguesa.

Contudo, a partir do momento em que o baptismo (a *regeneratio*) passa a substituir o *ius sanguinis* (a *generatio*) enquanto principal critério de inclusão e exclusão na ordem imperial portuguesa, a partir do momento em que deixam de ser admitidos (pelo menos em teoria) moradores não-cristãos nos domínios do rei de Portugal; ou seja, a partir do momento em que a *natio* perdeu valor político, é que o seu potencial diferenciador se veio a manifestar. No mesmo instante em que a religião cristã adquiriu um potencial equalizador - perpetuado pelo direito do príncipe que agora passava a ser aplicado em todas as situações de direito público e privado -, esse outro sentimento transversal de pertença reforçar-se-ia entre os portugueses. De modo a preservarem o seu estatuto privilegiado, a sua temporária supremacia económica e social (num contexto em que os «indianos» passavam a constituir a comunidade demograficamente maioritária no interior da ordem imperial, cristã, portuguesa), os portugueses idealizaram o velho manto protector e diferenciador da «nação», articulando-o com novas variáveis⁵⁶. Para muitos, pertencer à nação portuguesa não se subsumiria apenas ao *ius sanguinis*, à *gens*, à linhagem de sangue - embora a pureza do sangue português constituísse, efectivamente, uma condição essencial e cada vez

⁵⁴ Gould, 1996, p. 111.

⁵⁵ Convém lembrar, entretanto, que a teoria estatutária foi mais ou menos invocada em função da sua adequação às necessidades políticas de momento, ou seja, em função das necessidades quem tinha o domínio do poder. Em situações percebidas como extraordinárias, por exemplo, ou que justificavam o recurso à *iurisdictio*, em desfavor das rotinas tradicionais do direito, preteria-se a teoria estatutária, entrando-se num outro registo jurídico.

⁵⁶ Tal reacção terá estado associada à verificação prática, por parte dos portugueses de que a sua identidade radicava, afinal, *noutro lugar* que não apenas a religião - em relação a estes, a religião deixava de ser o garante da diferença. Nesse sentido e entre os portugueses, o ímpeto à diferenciação com base em critérios culturais e geográficos - e de um determinado entendimento da própria religião - terá encontrado um catalizador nesse momento de abertura religiosa formal, nesse momento assimilador. Não surpreende, por isso mesmo, que se tenha tornado tão difícil de efectivar uma teórica identidade entre comunidade cristã e comunidade política que as normas jurídicas propiciavam.

mais importante⁵⁷. Para muitos, pertencer à nação portuguesa implicaria a combinação de vários elementos de distinção: a competência linguística, a antiguidade na religião, a cor, o lugar de nascimento, a capacidade intelectual⁵⁸. Era essa combinação (e não a homologia entre fé cristã e civilidade) que constituía para estes a *societas perfecta*, a *civitas dei*. Justificando, nomeadamente, que fossem os portugueses a continuar a exercer os ofícios da governança imperial e local.

Mas que portugueses eram esses? Recorde-se que desde 1517 D. Manuel concedera o privilégio de todos os ofícios da governança, justiça e fazenda, aos «casados» «em que bem couberem» (enunciando algumas excepções que seriam providas directamente pelo rei), e desde então grande parte de tais ofícios eram controlados ou ocupados pelos membros deste grupo⁵⁹, e esse privilégio seria reiterado várias vezes ao longo do século XVI⁶⁰. No entanto, desde meados do século se anunciavam ameaças a esta primazia, e no início do século XVII, já sob o domínio filipino, tais ameaças tinham começado a concretizar-se, clivagem que também já foi detectada por Nuno Gonçalo Monteiro e Mafalda Soares da Cunha, no contexto da sua investigação sobre o governo do Estado da Índia⁶¹. As ameaças, porém, vinham dos mais variados lugares, deles se destacando os convertidos e os reinóis.

Através da correspondência trocada entre o Senado da Câmara de Goa e Lisboa torna-se possível aceder ao sentir dominante (dominante não porque necessariamente o sentimento partilhado pela maioria, mas por ser aquele que era veiculado por quem tinha o poder para o fazer) das primeiras elites colonizadoras. As críticas que faziam desde 1585, e que em 1596 atingiram um grau elevado de hostilidade, manifestam a sua oposição aos «estrangeiros» (nos quais se incluem, também, os «homens de nação» e os «gentios») mas também em relação aos «novamente convertidos»⁶². O

57 Como foi já realçado por Geneviève Bouchon, os portugueses tendiam a ter comportamentos cada vez mais endogâmicos - potenciados, aliás, pelo envio de orfãos do reino, de uma forma sistemática, a partir de 1545 (Bouchon, 1987, pp. 89 e ss.).

58 Vinculo-me, neste ponto, às ideias expressas por Anthony D. Smith sobre os elementos que propiciam a continuidade de uma determinada identidade étnica (Smith, , pp. 96-97). Cf. sobre este aspecto, Dirks, 1995, introd.

59 APO, F 2, pp. 10-11.

60 Nesse mesmo ano, o rei explicitava que os ofícios da governança da cidade, «andê sempre naquelles casados e moradores della, que forem portuguezes de nação e geração, e não em outros nhus de nhua outra nação, geração, e callidade que sejam» (APO, F 2, pp. 115-116).

61 Cunha e Monteiro, 1995, p. 102.

62 APO, F 1, II, p. 31, pp. 140-160, pp. 168-192, pp. 192-98; APO, F 5, III, pp. 73-974; APO, F 6, pp. 1011-1013; DRI, III, pp. 9-11; pp. 413-414.

teor do discurso desta correspondência é bem familiar, insistindo na conservação dos privilégios que o Senado da Câmara tinha adquirido (os quais diziam ser constantemente violados)⁶³, e embora os vereadores não se opusessem à concessão de benefícios aos «christãos da terra», não podiam aceitar uma situação em que tais vantagens «equalizassem» de facto os estatutos político e civil dos «christãos da terra» e dos «colonizadores».

Contrariando tais vontades, e tal como estava a acontecer noutros lugares da monarquia universal, eram estes grupos (os «colonizadores» já nascidos nos espaços do império) os que estavam condenados a sofrer os maiores dissabores. No caso de Goa, grande parte da população descendente de portugueses, entre a qual se encontravam os grupos de mestiços e castiços, seria recorrentemente discriminada. Por vezes chegava a ser assimilada à gente de nação, com quem partilhava lugares vizinhos em textos onde eram elencadas várias qualidades sociais.

«Sou informado que ás órfãs que vão deste reino por meu mandado a essas partes se dilata o dar-se-lhe estado de vida, e quando se lhe dá he com pessoas de pouca calidade, e da nação e mestiços, o que não he por meu serviço»

dizia uma carta régia de 1608, na qual se encomendava o vice-rei a casar tais órfãs com pessoas de qualidades «em que caibam as mercês que lhe fizerdes»⁶⁴. Essa proximidade textual traduzia uma proximidade de facto, pois era corrente o rumor de que parte destes descendentes tinha, para além do sangue indiano, sangue cristão-novo. A ordem do rei para que um tal Gonçalo Velozo, vigário geral de Goa, não fosse provido no cargo de deão da Sé por ser natural da cidade e com fama de ter «raça de Xnº», contrariando uma indicação favorável da Mesa da Consciência, é mais um sinal do estatuto ambíguo dos «casados»⁶⁵. Em suma, já nesta altura os mestiços (que, pejorativamente, os goeses cristãos assimilariam a todos os «descendentes») pareciam estar afastados da definição régia de «ter calidade» e bastante perto da gente

⁶³ Note-se que estas críticas se fizeram sentir desde meados do século XVI, fazendo parte, também, de um processo bem mais estrutural – o confronto entre uma coroa cada vez mais centralizadora e os restantes «corpos» da monarquia, os quais se reviam num modelo político em que o poder era partilhado (v., por exemplo, ANTT, CC, I, Mss. 68, nº 85, Mss. 71, nº 10).

s ofícios

⁶⁴ DRI, I, pp. 191-203 (é meu o sublinhado), e também DRI, I, pp. 126-128. Recorde-se, a esse propósito, o comentário de Diogo do Couto, no Soldado Prático, a propósito dos casamentos entre os soldados e as mulheres cor de linhaça, já referido no capítulo 4.

⁶⁵ Aranha, 1731, III, fl. 53v. Seria interessante comparar estas com as experiências que, pela mesma altura, estavam a ocorrer na Nova Espanha, onde a primeira geração de colonizadores se via crescentemente despojada da posição privilegiada que, anteriormente, ocupara (Bernard & Gruzinski, 1992, II, pp. 140 e ss.).

de «nação». Distantes, por isso mesmo, dos lugares onde se usufruíam certas mercês. Também os «Interrogatorios das partes, e catidades, que hão de ter as pessoas, a que o Viso Rey Aires de Saldanha hade lançar os habitos de nosso Senhor Jesu Christo, Santiago, e São Bento de Aviz nas partes da Índia, as quaes são conformes aos estatutos das ditas ordens, e bullas de Sua Santidade», de 1602, eram claros em relação aos impedimentos daqueles que na geração tinham sido «mourous, judeus ou gentios» ou «tinham fama disso», o que excluía, claramente, a maior parte dos «casados» de terem acesso a esse outro sinal de distinção, tanto mais importante quanto se vivia numa época em que outros sinais tendiam a esbater-se⁶⁶. E o mesmo se estatuiu na década de vinte para a maior parte dos benefícios eclesiásticos⁶⁷.

Teriam estas medidas alguma coisa a ver com a circulação de discursos sobre a nobreza «antiga» que «trazendo o seu princípio de huma pessoa se vay continuando, & estendendo de filhoa a netos, de maneira, que faz uma parentela ou linhagem», como se fosse uma casta, o que, claramente, não era a situação dos «casados»⁶⁸? Ou com a recuperação dos discursos clássicos que tinham inventariado as primeiras e autênticas nobrezas, como a *Germania* de Tácito? Ou, e em contrapartida, estes tópicos vinculavam-se a um saber astronómico e geográfico de raízes medievais que hierarquizava os espaços do mundo, colocando a Europa no seu centro, e, com ela, porque dependentes do clima temperado que a caracterizava, os que aí tinham nascido?

Se na tradição maravilhosa anterior à chegada dos portugueses, a Índia era frequentemente qualificada como um local idílico, cheio de riquezas, possivelmente o próprio paraíso, em contraponto com a «natureza perversa» das suas populações, coexistia agora, e com uma importância crescente, o discurso que sublinhava os efeitos negativos que tal paisagem, tal terra, tal clima tinham sobre a natureza (psicológica e física) dos seus habitantes. Degenerando-a, deteriorando-a. A ideia de base era a de que climas e humores se equivaliam na geografia do mundo, criando hierarquias de terras e de gentes.

⁶⁶ APO, F 6, p. 739.

⁶⁷ Um decreto da Mesa da Consciência e Ordens refere, precisamente, o cuidado que se tinha de ter em relação a esses aspectos (Aranha, 1731, III, fl. 16).

⁶⁸ Utilizo aqui a definição de Manuel Severim de Faria, de 1655, cit. por Nuno Monteiro, 1993, p. 44.

Jean Bodin, no *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, François de Belleforest, na sua *Histoire Universelle du Monde*, Pierre Charron, no tratado *La Sagesse*, Giovanni Botero, nas *Relazioni Universali* e no *Della ragion di stato*, defendiam, por esta altura, que os homens se encontravam divididos em três áreas geográfico-climáticas: a primeira, mais temperada, incluía a Europa, a parte temperada da Ásia e a América Ocidental e era a dos mais capazes; a segunda, fria, incluía a zona Ártica e Antártica, e a terceira, a dos trópicos, ou seja, a África e a Etiópia, a costa sudoeste da Índia, as Molucas, Java e a Taprobana, era habitada por aqueles que haviam nascido para serem dominados⁶⁹. Dos efeitos que este tipo de clima podia ter sobre os humores (colérico, sanguíneo, flegmático ou melancólico) e sobre as coisas vivas (acelerando a sua decomposição) deixou Garcia da Orta um magnífico testemunho nos seus *Colóquios*⁷⁰, mas os propósitos do botânico eram bem distintos da recepção, interpretação e apropriação que tais descrições potenciaram - a de que tal clima perturbava os corpos, convidando à sensualidade, ao deleite carnal, enfim, a uma vida viciosa; ou à corrupção da própria ordem natural das coisas.

Não só a principal área de estabelecimento dos portugueses na Índia encontrava-se entre as regiões que os europeus deviam governar, tópico frequentemente convocado para justificar que aos indianos se não desse o governo (político, religioso) e, sobretudo, o governo sobre os europeus. Também, «con los continuos calores y mucha libertad», a Índia «es muy contraria al spiritu, y tiene los cuerpos y espíritus muy debilitados y flacos de tal manera que con pequeño trabajo se ahoga el espíritu», o que obrigava a que, e de acordo com a avaliação feita pelo padre Alessandro Valignano, até mesmo os religiosos ocidentais tivessem de ser muito disciplinados e virtuosos e «bien mortificados en sus passiones», de modo a poderem suportar os desafios que o clima colocava⁷¹. Uma convicção semelhante - que, aliás, fora já enunciada no início do século por D. Duarte Nunes - era expressa por Diogo do Couto, no *Soldado Prático*. Também aí Couto repetiria que a terra da Índia tinha uma má natureza e os seus homens, uma inclinação infernal, chegando mesmo a desabafar: «não sei que tem a Índia, e debaixo de que planeta está, que assi muda os pensamentos

⁶⁹ In Gossiaux, 1993, pp. 140-142, p. 159; Hogden, 1971, pp. 279 e ss. Botero dizia que os «povos intermédios, ficando num lugar situado entre o Norte e o Sul, governam-se consequentemente de maneira regrada, isto é, através da justiça e da razão, e foram portanto inventores das leis, ilustradores da política, mestres das artes da paz e das armas» (Botero, 1992, p. 43).

⁷⁰ Barreto, 1983; Zupanov, 2002b.

⁷¹ DHMPPO, XII, pp. 575-576.

e desejos bons, que é pasmar»⁷², embora noutro lugar ainda do mesmo texto, o prático Couto evocasse o imaginário paradisíaco que também se associava a estes lugares, responsabilizando os próprios portugueses pelo seu desgaste

«Na Índia os mais puros, excelentes ares do Mundo, fructas, águas de fontes e rios, as melhores e mais salutíferas de toda a terra, pão, cevada, todos os legumes, todas as hortaliças, gado grosso e miúdo, que pode sustentar o mundo, tudo o mais maravilhoso; o pior que lá ha, fomos nós, que fomos danar terra tão maravilhosa com nossas mentiras, falsidades, bulras, trapaças, cobiças, injustiças, e outros vícios que calo»⁷³

A verdade é que a convicção de que clima e humores se entrelaçavam, moldando os corpos e as potências da alma, tornou-se cada vez mais frequente entre as elites ao serviço da coroa portuguesa, acabando por incidir sobre os portugueses de segunda geração, dos nascidos das uniões favorecidas no tempo de Albuquerque, dos que eram fruto de uniões ilegítimas (nomeadamente, entre portugueses e escravas), mas também daqueles que tinham surgido das uniões com as «orfãs d'el-rei». Todos eles seriam cada vez mais subalternizados na própria ordem imperial. Em suma, os filhos e netos dos «casados», crioulos, mestiços ou castiços eram, dessa forma, atingidos por imagens e convicções que, inicialmente, haviam justificado a sua própria primazia. Quando delas ainda se não retirara todas as consequências.

Apesar de subsistir um discurso que reiterava que «assy tão portugues he o q/ nasce e vive em Goa ou no Brazil, ou em Angola, como o que vive e nasce em Lisboa», nascer na Índia passava a ter, na prática, consequências cruciais para o estatuto destas gentes, manifestadas na consolidação do termo «reinol» em oposição a «indiático» (no seio do qual se verificavam, também, algumas gradações)⁷⁴. Casos haveria em que famílias com fama de fidalgas caíam em pobreza devido ao seu «estabelecimento» na Índia. Pelo menos essa é a impressão que se retira da leitura de uma carta régia de 25 de Março de 1688, na qual se sondava sobre o regime e a natureza dos aforamentos na Índia. Nessa missiva, refere-se que durante o governo do Conde de Alvôr os foreiros tinham sido obrigados a nomear a segunda vida nas suas filhas, «tendo-as que cazarão com Portugueses benemeritos nascidos no Reino». Essa decisão provocara uma sentida reacção por parte dos portugueses nascidos na Índia, os quais contraporiam

⁷² Couto, 1980, p. 37, p. 104.

⁷³ Couto, 1980, p. 215.

⁷⁴ BA, 51-VI-54, fl. 73.

«que tão bem erão portugueses, e muitos deles Fidalgos, e posto que houvessem nascido na Índia procedião de Paes e Avos que vierão do Reino, e que por este modo ficarão pobres, e impossibilitados, e não acharião mulheres com (quem) casar, o que era prejuízo da propagação, e padecerião fomes, e necessidades»⁷⁵.

O progressivo «branqueamento» de crioulos, mestiços e castiços parecia ser inevitável, instituindo uma nova divisão sócio-económica - outrora ricos, os que tinham «sangue infecto» seriam progressivamente expropriados dessas riquezas. Mas essa atitude parece revelar, ainda, uma outra intenção da coroa portuguesa: a de transferir o poder económico dos «casados» para os «reinóis» sobre quem a coroa exercia um maior controlo, retomando, dessa forma, o *imperium* sobre os espaços do seu império. Uma coisa é certa, de acordo com esta carta, em finais do século XVII tinha-se já generalizado a distinção que se fazia entre nascidos no reino e nascidos na Índia, entrevendo-se nessa reivindicação de que «tão bem erão portugueses» o estigma a que os últimos estavam sujeitos. E o discurso que residia por detrás do estigma. Não deixa de ser surpreendente, aliás, que o próprio Giovanni Careri tivesse notado que as mulheres indianas procuravam casar com portugueses vindos do reino, desdenhando um português nascido na Índia, dando a entender que tal acontecia por os nascidos na Índia terem uma menor dignidade⁷⁶.

A indignação tardo-seiscentista dos «filhos da Índia» aproximava-se mais do desespero do que da mera denúncia de uma situação relativamente recente, e a literatura produzida quando da Restauração de 1640 - embora não por causa dela - mostra que o conflito entre filhos da Índia, filhos do reino e locais estava ao rubro já nessas décadas. E um dos olhares que melhor se apropria deste conflito, ainda que enunciando o ponto de vista dos indiáticos - que para defenderem a sua posição tinham de se afirmar mais portugueses do que os próprios portugueses de Portugal - é, provavelmente, o de frei Miguel da Purificação.

Natural de Terapor, franciscano da Província de S. Tomé, Custódio da mesma província e seu procurador geral, Miguel da Purificação é o protagonista de uma curiosa peregrinação. Com o intuito de proteger os interesses da Província franciscana de S. Tomé da Índia e os franciscanos nascidos naquelas partes, Purificação vai até Madrid em perseguição a D. Miguel de Noronha, vice-rei da Índia na década de 1630,

⁷⁵ Lobato, 1985, p. 465.

⁷⁶ Careri, 1976, p. 700.

o qual personificara, embora em vão, o combate que a coroa iniciara contra o poder que os religiosos tinham adquirido na Índia. Ainda que a presença de Noronha em Madrid, nos finais da década de 1630, estivesse relacionada com questões bem mais importantes (seria nessa altura que o Conde de Linhares, na qualidade de membro do Conselho de Portugal e acusado quando das alterações de Évora, conjuntamente com Cid d'Almeida, do mesmo Conselho, e o jurista João Salgado de Araújo, interporia uma acção de justiça contra Diogo Soares, Secretário daquela importante instituição, do que em parte resultaria a dissolução do próprio Conselho, e eram essas as razões por que se encontrava na capital da monarquia⁷⁷), de acordo com o frade, o que Noronha aí procurava era satisfazer os seus velhos intentos. Tendo a sua *vendetta* pessoal o objectivo de impedir o sucesso de tais propósitos. Tal explicava que o franciscano partisse, também ele, para Madrid, desmultiplicando-se - de acordo com a sua versão dos acontecimentos - em contactos e em juntas somente reunidas para resolver o seu problema, afirmando, inclusive, ter tido uma entrevista com o próprio Filipe IV, não sem antes ter passado por Roma onde participara no Concílio Geral e beijara a mão ao pontífice.

A Relacion Defensiva dos filhos de S. Tomé, e publicada em Barcelona, em 1640, é dedicada a frei Paulo da Trindade, o qual presidira ao Capítulo Provincial de 1635, celebrado em Goa, no qual se decidira enviar Purificação a Madrid. Nela, o frade franciscano narra os sucessos dessa viagem. Independentemente da veracidade dos acontecimentos aí referidos e do excesso de importância que o procurador franciscano dá ao seu caso num período de máxima conflitualidade no Portugal dos Filipes, no seu livro, e como que a complementar a paisagem estática desenhada por António Bocarro mais ou menos na mesma altura, são magnificamente sintetizados os dispositivos de distinção que circulavam na época e que eram partilhados pelo grupo dos «casados» e seus descendentes face às crescentes ameaças que estavam a enfrentar⁷⁸. Advogado dessa comunidade que residia, se reproduzia e que, de certa forma, construira o próprio Estado da Índia, Purificação afirmaria que

⁷⁷ Sobre este caso, veja-se, *maxime*, Schaub, 1994; e Bouza Alvarez, 2001, pp. 231 e ss.

⁷⁸ E a verdade é que para além desse conflito maior - entre indiáticos e reinóis - Purificação era ainda movido por um conflito jurisdicional que opunha os frades de S. Tomé (Observantes) aos frades da Madre de Deus (Capuchos), o qual os segundos pareciam ter vencido, como se pode concluir de uma Súplica enviada ao pontífice, em 1658, na qual se fazem acusações violentíssimas a estes últimos, e se pede que se derroge o estatuto de 1639 segundo o qual o Comissário Geral da Índia devia ser Reformado (*Decreta s. congregationis episcoporum & regularum*, BA, 47-VIII-6, pp. 651-677; sobre este conflito, consulte-se, ainda, o código *Decreta s. congregationis episcoporum & regularum*, BA, 47-VIII-7, pp. 660-698).

«os filhos do Oriente desse lugar tão inferior, são mui capazes de governo, e por serem nascidos nesse Oriente não hão de ser excluídos das honrras, e dignidades, antes por essa mesma razão, os que forem adornados de partes, letras, merecimentos, e virtudes, hão de ser muy estimados, e admitidos a todas as honrras, e dignidades de tal sorte, que hão de ser igoalados com a Eva formado em o paraizo, isto he, com todos os mais que forem nascidos em lugares superiores, sublimes, e honrrosos»⁷⁹.

Embora o objectivo imediato do tratado franciscano fosse justificar o acesso dos portugueses nascidos na Índia aos lugares superiores da Província de S. Tomé, ou mesmo ao lugar de Comissário Geral das duas províncias, impedindo, ao mesmo tempo, os indianos «de sangue» de serem prelados, e os portugueses nascidos em Portugal (e professores na Província de Portugal) de obterem estes lugares (para além de procurar impedir a redução das Províncias indianas ao estatuto de Custódia), o seu escopo era bastante mais amplo⁸⁰. O problema que Purificação torna seu era, efectivamente, o problema com que se confrontava a comunidade de «casados» e que, como se viu, deflagrava em vários lugares⁸¹.

Miguel da Purificação tinha uma tarefa de difícil resolução: defender os «casados» e as suas capacidades intelectuais face aos portugueses vindos do reino, sem negar uma antropologia que justificava, por outro lado, a própria dominação imperial portuguesa e a ordem de relações políticas estabelecidas no império mesmo depois da conversão (na qual os portugueses continuavam a ocupar os lugares de poder, e os locais permaneciam nos lugares subalternos). Ou seja, Purificação precisava de garantir a primazia dos «casados» face aos «reinóis» (na luta pelo poder que opunha grupos de colonizadores), sem enfraquecer a sua posição face aos «brâmanes» e aos «charodos» (no palco que opunha colonizadores e colonizados)⁸².

Com o objectivo de o fazer, Purificação começa por assumir que o «Oriente» era um lugar «inferior», concordando com as teorias que circulavam na Europa, território

⁷⁹ Purificação, 1640, fls. 57v, 31 v.

⁸⁰ Em 1636, a Mesa da Consciência e Ordens ordenara aos franciscanos que não elejessem para Prelados frades naturais da Índia; em 1640, uma consulta aponta no sentido contrário, mas uma outra, de 1643 revela que a prática fora retomada (Aranha, 1731, tomo 2, fls. 69, 69v, 71 v, 72).

⁸¹ Para além dos casos já elencados, um outro é igualmente significativo. Refiro-me à tentativa desenvolvida pelos «Frades Dominiccos mestiços», os quais procuraram constituir uma província dominicana separada da província de Portugal, o que «se mandou impedir à Roma» (Aranha, 1731, III, fl. 69).

⁸² E que esta questão não era de menor importância se pode testemunhar, mais uma vez, pela quantidade de petições enviadas à Mesa da Consciência e Ordens, nas quais se desvalorizava sistematicamente os clérigos «canarins» (Aranha, 1731, tomo 2, fls. 79-79v, 80v, 81v, 84-84v, 85v).

onde se encontravam esses «lugares superiores, sublimes, e honrrosos». Estratégia retórica que lhe permitia autorizar o argumento seguinte, ou convicção paradoxal, não se pode dizer. A verdade é que depois de se vincular a este preceito, o frade menor convocaria um outro discurso distintivo (o das letras e das virtudes) com o intuito de desvincular as «calidades» dos sujeitos da (pouca) «calidade» dos lugares em que nasciam. Ou seja, independentemente dos lugares em que os sujeitos nasciam (e do estatuto desses mesmos lugares), o que importava aferir eram as «calidades» que tais sujeitos ostentavam. Ao fólho 33, o franciscano sugere mesmo que a verdadeira nobreza se encontrava nas obras e nas virtudes, e não na prosápia da boa geração e lugar de nascimento. Daí que todos aqueles que fossem «adornados de partes, letras, merecimentos, e virtudes», devessem «ser igoalados com a Eva formado em o paraizo». O conjunto de biografias exemplares de «hijos de la Índia» (e entre estes colocava, e tão somente, descendentes de portugueses, o «qual he meu intento e não dos naturais Indianos») completa esta parte da argumentação, permitindo a Purificação concluir que os «indiáticos» eram, afinal, soldados valorosos, capitães esforçados, de ilustre sangue, virtuosos, primorosos, animados, briosos⁸³.

Apesar da retórica em torno à virtude e às boas obras, a verdade é que o principal argumento de Purificação acabaria por ser o mesmo que ele próprio criticara. É que as letras e as virtudes, o valor e o brio, estavam associados, no final de contas, a algo de bem mais importante porque invariável. Ao facto de os «filhos da India» serem «limpios de sangue», de não serem «negros, como diz a parte contraria; nem ainda mestiços, senão bem nacidos, de madres, e padres Portuguezes, e nobres per geração»⁸⁴. Não havia qualquer mancha de indignidade entre os portugueses da Índia, os quais, mais a mais - e por essa altura o texto resvala para uma outra ambivalência - tinham nascido no paraíso terrestre, no lugar que Deus escolhera para Adão aí nascer⁸⁵. Afinal, não só a Índia não era um lugar inferior, quanto o que mais importava não eram as virtudes, mas sim a limpeza de sangue.

Como que para ampliar o efeito retórico da sua argumentação, o frade enuncia a hierarquia social vigente na ordem imperial, e o lugar que os «nascidos na Índia» aí deviam ter. Diferenciando primeiro o bem nascido do mal nascido, situa os indiáticos

⁸³ Purificação, 1640, fl. 13.

⁸⁴ Purificação, 1640, fl. 22v. Sobre a relação semântica entre pureza de sangue e nobreza, e as suas consequências na conformação das experiências coloniais veja-se Zuñiga, 1999, *passim*.

⁸⁵ Purificação retoma uma ideia medieval, já caída em desuso, de que o paraíso se situava, possivelmente, na Índia (Delumeau, 1994, pp. 107 e ss.).

entre os primeiros (filhos de mãe e pai portugueses, nobres e fidalgos de geração), elencando, depois, os mal nascidos (castiços, mestiços, indianos). Essa diferença entre um bem nascido e um mal nascido tornar-se-ia «consecuencia certa y infalible» depois da experiência de um certo «medio sensible» - e recorro as palavras que o mesmo franciscano utilizara para explicar a maneira como os franciscanos convertiam os indianos⁸⁶. O meio sensível que agora permitiria a conversão da opinião que se estava a rebater era a visão, a *visão da diferença* que existia entre um português nascido na Índia e um verdadeiro indiano, a *visão da separação* intransponível entre esses dois corpos nascidos num mesmo lugar. É por isso que leva até Roma um «Negro Indiano» para que todos pudessem ver o que o tratado permitira comprovar. Imagem (o franciscano e o «negro») e legenda (o tratado) completavam o conceito.

O problema enunciado no tratado franciscano e em pelo menos um outro tratado anónimo que circulou em Goa e escrito antes de 1656, intitulado *Libra Oriental*, e que ainda se não conseguiu localizar⁸⁷, continuaria a estruturar as relações sociais no seio da própria comunidade «portuguesa», culminando, como se disse, na genealogia supostamente iniciada pelo conde da Ericeira, D. Luís Xavier de Meneses, e terminada, em 1806, por João Lobo da Silveira, com o título *Esplendor do Oriente* (...), na qual se pretendia destrinçar, ainda, as famílias que eram «genuinamente» portuguesas, embora nascidas na Índia, daquelas que tinham misturas e se faziam passar por portuguesas. Assim como das que nem eram portuguesas nem ilustres, mas ainda assim ambicionavam ocupar os lugares mais apetecidos!

Sem querer esquecer que estes discursos se constituíram como actores de uma situação social concreta, local, não deixa de ser significativa, porém, a similitude existente entre a argumentação neles utilizada e aquela que Jorge Cañizares Esguerra identificou em «New world, new stars»⁸⁸. Também aí - e a par de vários crioulos letrados - um franciscano, Buenaventura de Salinas y Córdova, produziria um discurso incrivelmente semelhante ao de Miguel da Purificação, tendo partido para Roma para o defender. Também em 1640. Desta vez em defesa dos interesses dos franciscanos espanhóis nascidos nas Américas. E não será de esquecer, ainda, que um outro importante crioulo envolvido no mesmo debate americano, o cristão-novo António

⁸⁶ Purificação, 1641, p. 196.

⁸⁷ ARSI, *Goana* 34, fls. 526-530.

⁸⁸ Cañizares Esguerra, 1999, *passim*. Também, e mais uma vez, Gruzinski, 1988, Bernand & Gruzinski, 1992, II, cap. 6.

Leão Pinello, cronista, compilador das «leyes» das Índias (de Castela) e autor do *El paraíso en el nuevo mundo* era, como diz Barbosa Machado, filho de Diogo Lopes de Leão, natural de Lisboa, que se tinha exilado em Lima, aí casando e aí criando raízes, mas mantendo contactos com vários portugueses, de entre os quais se destaca o nome do autor do *Agiológico*, Jorge Cardoso. E outras conexões emergiriam, caso encontrá-las fosse o desiderato deste capítulo. De momento importa realçar, apenas, a recorrência de um mesmo tipo de raciocínio entre grupos sociais que estavam a viver experiências similares em geografias imperiais distintas, mas ainda sob a tutela de uma mesma, até então, *Monarchia Universalis*, o que obriga a reformular a tese enunciada por Cañizares Esguerra: não é somente a América espanhola que pode ser pensada como um «laboratório de modernidade», onde muitas das categorias e dispositivos que a definiram foram experimentadas pela primeira vez, independentemente de terem tido ou não qualquer continuidade. Possivelmente, tal como aquela, Goa e outras periferias dos impérios ibéricos submetidas a processos «colonizadores» nos quais a conversão desempenhou um papel importante, terão conhecido angústias e conceptualizações semelhantes. Apesar de J.P. Zuñiga acertar quando diz que a concepção de mestiço (e de pureza de sangue) que se desenvolve nestes espaços durante o século XVII se vincula mais ao imaginário nobiliárquico do que a um qualquer pensamento proto-rácico, ainda assim, as formulações político-sociais que surgiram *extra territorium* dificilmente poderiam ser qualificadas como meras emulações desse mesmo imaginário. Elas foram, ao invés, recriações discursivas por vezes bem mais «modernas» do que aquelas que estavam a ser produzidas nas metrópoles, mas terá sido o seu estatuto periférico a impedir que as vozes provindas da margem se tornassem «voz commua»⁸⁹. Naquela época, pelo menos.

*

* *

Enquanto os crioulos ibéricos sentiam que a sorte que os tinha privilegiado estava agora a abandoná-los (e note-se que as experiências posteriores iriam ditar fortunas distintas aos «descendentes» dos variados espaços imperiais, pelo que se não pode depreender destas similitudes conjunturais destinos semelhantes), as elites de origem local que se tinham convertido - pois continuavam a permanecer em território sob

⁸⁹ Zuñiga, 1999, pp. 443 e ss. Confrontem-se as teses de Zuñiga com as propostas de J.M. Moeglin, 1999, pp. 541 e ss.; mas também de Peter Sahlin, 2000.

jurisdição portuguesa famílias não cristãs, as quais tinham, por razões económicas e financeiras, um estatuto altamente privilegiado⁹⁰ - acreditavam, ao invés, que a hora da sua eleição podia estar a chegar.

Como já foi recorrentemente referido ao longo deste estudo, ao contrário dos «casados» para quem a promoção concedida pela coroa portuguesa se verificara logo após a conquista da cidade de Goa, para a generalidade das populações locais esse processo teria início cerca de 1540. Viu-se já que foi a partir desta década que a coroa portuguesa ofereceu vários benefícios a todos aqueles que escolhessem voluntariamente a via da conversão. Em 1542, no mesmo ano em que os moradores da cidade de Goa foram equiparados aos de Lisboa, uma carta de lei de D. João III, estendia os benefícios dos «casados» a «toda a pesoa asy portuguez, como de qualquer outra nação, geração, e calidade que seja que na dita cidade casar, que fizer casa de novo, sendo christão» com o intuito de que a cidade «se enobreça e vaa em todo crescimento». D. João III veicula aqui, claramente, o discurso da nobreza cristã, do Cristianismo como fundamento da dignidade. E não obstante as *Ordenações* do reino obrigarem ao cumprimento de um determinado período de tempo para que os «novamente convertidos» gozassem o direito de «vizinhos» e os privilégios e liberdades que lhes estavam associados, esta carta de lei criava um regime de excepção. E não só teria seguimento, como seria confirmada em 1557, 1559 e nas décadas seguintes⁹¹. Os benefícios resultantes desta pretensa «equalização» contemplavam aspectos tão importantes quanto a concessão de terras, a isenção de tributos, a isenção de prestação de ajuda na guerra, a precedência no acesso a cargos públicos. Pelo menos em teoria, a lei materializava algumas das expectativas que presidiram à opção pela conversão de muitas destas populações, de entre as quais havia quem ambicionasse, certamente, exercer cargos nas instituições da cidade e até do governo imperial.

Os officios da Câmara, por exemplo, eram de grande prestígio - cada vez mais na calha da nobilitação - e comportavam enormes vantagens políticas e materiais para quem os ocupava. Aos vereadores cabia, segundo as *Ordenações Fiipinas*, «ter cargo de todo o regimento da terra, e porque a terra, e os moradores della possão bem viver»⁹², assim como resolver os casos judiciais (violação dos regulamentos dos mercados, disputas

⁹⁰ Pearson, 2000, Ames, 2001.

⁹¹ APO, F 2, pp. 48-69, pp. 120-122; F 5, I, pp. 386-387; F 5, III, pp. 979, 983-984, 987, 1157-1158.

⁹² *Ord. Fil.*, I, 66, cit. in Hespanha, 1994, p. 161.

de propriedades, injúrias, etc.) e assistir os juízes ordinários; enquanto ao vereador presidente cabia a obrigação de fazer uma supervisão geral da cidade. O procurador devia defender os casos e os interesses da câmara face ao governo vice-reinal e aos «cidadãos», sendo periodicamente consultado pelo Vice-Rei para dar a sua opinião em relação a decisões mais gerais que envolviam, porém, a vida da cidade. Para além destas dignidades maiores, coexistiam outros ofícios que «estendiam» e aplicavam este poder. No campo da justiça, os juízes das terras, os almotacés (que não fazendo parte das câmaras tinham a seu cargo atribuições relevantes para a vida local) e os juízes dos órfãos (com amplas atribuições em matérias de inventários e administração de bens)⁹³. Também na ordem tributária, havia uma série de competências adscritas à Câmara. A ela cabia cobrar os impostos regulares com o auxílio de um tesoureiro: desde as multas às rendas, aos alugueres de lojas e da praça do mercado, a alguns impostos que eram seus. A cidade contava, ainda, com o escrivão da Câmara, o superintendente das obras públicas, o juiz e os inspectores do mercado, o contabilista, o colector de impostos da cidade, avaliador das casas e da propriedade rural, juízes das aldeias⁹⁴. Em suma, um conjunto vastíssimo de actividades que a serem ocupados pelas elites indianas garantiriam a sua hegemonia urbana, complementando aquela que possuíam no mundo rural.

Se nas aspirações de tais grupos terá estado, certamente, o acesso a alguns destes ofícios, a carta de lei de 4 de Março de 1542 pôs um imediato freio a tais ilusões. Aí se determinava explicitamente que os ofícios de governança da cidade andassem «sempre naquelles casados e moradores della, que forem portuguezes de nação e geração, e não em outros nenhuns de nenhuma outra nação, geração, e callidade que sejam», enfim, em «pessoas que a bem saibão reger e governar»⁹⁵. Ou seja, ao mesmo tempo que o critério religioso (expresso na conversão e no baptismo, na *regeneratio*) incluía os indianos na ordem jurídica portuguesa, abrindo-lhes um vasto campo de possibilidades sociais no interior dessa mesma ordem, a invocação deste outro instituto jurídico, na mesma semana, pelo mesmo governante, reduzia o horizonte dessas possibilidades, excluindo estes sujeitos de um dos bens mais apetecidos a que podiam aspirar - a governança da própria cidade. Na realidade, em meados do século XVI, a coroa portuguesa não parecia equacionar outra hipótese administrativa do que

⁹³ Monteiro, 1994, pp. 304-305.

⁹⁴ Souza, 1994, pp. 131-134; AHU, Índia, Cx. 4, n.º 208..

⁹⁵ Do mesmo modo, dois dias depois da confirmação da equiparação do estatuto dos cristãos ao dos portugueses por D. Catarina de Áustria, em 1559, uma outra lei restringia as vantagens que a conversão, à partida, traria aos escravos (APO, F 2, pp. 115-116; F 5, I, pp. 390-392).

o indigenato lusitano. Quem não fosse natural do reino dificilmente poderia ocupar ofícios de governança na ordem imperial, e esse princípio continuaria a ser evocado até ao século XVIII, como foi devidamente assinalado por Charles Boxer⁹⁶, embora se verificassem cada vez mais excepções.

A verdade é que o caso supracitado demonstra bem como é que o escopo inclusivo, assimilador e equalizador inerente à conversão podia ser reduzido pelo recurso a vias jurídicas e institucionais legítimas, impedindo que acontecesse o que, numa época em que as esbatidas fronteiras sociais tendiam novamente a fixar-se e a sociedade a desmultiplicar as formas de distinção, parecia impossível de acontecer: a equalização jurídica de grupos que, no início, eram percebidos como ocupando pólos praticamente opostos do espectro social⁹⁷. Dessa forma transformava-se a inclusão, a assimilação, a equalização, numa *admissão* delimitada por regras explícitas e implícitas, e a designação dos convertidos como «christãos da terra», «christãos da Índia» ou «novamente convertidos», termos recorrentes nas normas jurídicas, nada mais fazia do que estabelecer, à partida, esse quadro social e as suas virtuais posições⁹⁸.

Na perspectiva da coroa portuguesa, dos seus agentes, e dos portugueses estabelecidos naqueles lugares, evidentemente. Mas do ângulo a partir do qual as populações locais - sobretudo as suas elites - focalizavam o mesmo problema resultava uma paisagem social bastante diferente, pelo que não surpreende que os gancares de Goa se comesçassem imediatamente a queixar de as expectativas que tinham sido criadas com a conversão não estarem a ser satisfeitas⁹⁹. Em resposta a tais queixas, as mesmas promessas, bem como a concessão dos privilégios anunciados, seriam reiteradas. Como aconteceu na carta de D. Sebastião, de 1572, onde se afirmava que tais privilégios «não somente lhe não erão guardados, mas impostas muitas injustiças e tiranias, de que recebião muita perda de fazendas, e perigo de suas vidas»¹⁰⁰. De modo a evitar tiranias e injustiças esse príncipe desditoso comprometia-se a satisfazer os

⁹⁶ Boxer, 1988, pp. 73 e ss.

⁹⁷ Este caso oferece, desde já, paralelismos com a experiência metropolitana com a comunidade de cristãos-novos. À equiparação dos «cristãos-novos» aos restantes moradores do reino, em 1507, viria a suceder-se um conjunto enorme de restrições que reduziam a aplicação prática desse primeiro expediente.

⁹⁸ Cf., por exemplo, APO, F 5, II, p. 512, p. 513. A esse respeito, é particularmente interessante a lei de Novembro de 1601, ou seja, do tempo de Filipe II de Portugal, a qual proíbe que se possa chamar e se chame Cristão-novo, Confesso, Marrano, Judeu, ou outro nome afrontoso por escrito, a qualquer pessoa que fosse descendente dos convertidos à fé católica e aos que a ela viessem a converter (Figueiredo, 1790, II, p. 288, 289, ANTT, *Livro 2 de Leis*, fl. 53 v).

⁹⁹ ANTT, CC, P I, Mss. 58, n.º 7.

¹⁰⁰ DHMPPO, XII, p. 252. Na realidade, as queixas já se tinham iniciado antes (APO, F 5, II, pp. 748-749).

desejos dos indianos. Alguns anos mais tarde, a «Carta d'ElRey ao VisoRey Dom Francisco Mascarenhas para entrarem nos officios e cargos os christãos da terra, que para elles tiveram partes e sufficiencia», de 1582, sedimentava estes propósitos, questionando, simultaneamente, a distribuição tradicional de officios. Nessa carta defendia-se de forma explícita, e julgo que pela primeira vez, que os «christãos da terra» com suficiencia pudessem andar «na governança das ditas terras, em officios e cargos publicos, que os Portuguezes servem» «porque com este favor será a conversão dos gentios mais augmentada»¹⁰¹. À ocupação de tais officios corresponderia, ainda, a atribuição de terras e outras intervenções que apontavam para uma valorização dos queixosos convertidos. Por exemplo, um tal António Rodrigues que,

«gentio, deixando seu pay e may, se convertera a nossa santa fee, ajudando depois disso sempre aos Padres da Companhia nas festas da conversão, onde se fazião muitos infinitos christãos, sem thé o presente ter nunca mercê alguma de minha fazenda; e porque estava muito pobre, e com mulher e familia»¹⁰²

pediria terras como recompensa pelos seus serviços e pela sua fidelidade, veria a sua petição satisfeita pelo vice-rei Aires de Saldanha, o qual lhe concedeu as fazendas que tinham sido songadas pelos herdeiros de Diogo Fernandes, o Forte. Não só é surpreendente que tais terras tenham acabado nas mãos de cristãos locais, como é sintomático que estes não tenham parecido grandemente incomodados com a ideia de cultivarem terras outrora alocadas para o culto dos seus anteriores deuses. Ao invés, estes sujeitos aproveitaram a própria retórica missionária - da conversão, da pobreza, da ajuda aos padres - para se candidatarem a obter na vida terrena vantagens que, de outra forma, passariam para as mãos de alguém mais¹⁰³. Mais curioso ainda é que Rodrigues propôs-se a esta voluntária transfiguração na mesma altura em que a coroa portuguesa - por razões de oportunidade, para evitar comoções - se mostrava mais complacente para com certas práticas sociais e culturais, as quais, anos antes, teriam parecido inaceitáveis. E que nessa mesma época ainda suscitavam calafrios entre os missionários mais empenhados. Ou seja, fê-lo num período de, por assim dizer, «maior tolerância», no qual poderia ter optado por uma atitude de sinal contrário sem sofrer os constrangimentos que os seus antepassados teriam certamente sofrido.

¹⁰¹ APO, F 5, III, p. 989.

¹⁰² APO, F 5, III, pp. 1095-1099 nn.

¹⁰³ Petições e mercês similares encontram-se em DRI, I, pp. 244-245, pp. 313-318; DRI, II, pp. 66-67; DRI, IV, pp. 355-356; FU, 23/3-5, fls. 60-61. E várias transacções de terras podem encontrar-se em HAG, n° 824, fls. 31-

A adesão à ordem imperial portuguesa por parte de alguns grupos locais é, pois, anterior ao desespero vivido sob a pressão inglesa e holandesa e não foi apenas devido às concessões que se fizeram nessa altura que tais elites aderiram às propostas portuguesas. Embora tivesse sido então que foram verdadeiramente criadas as condições para que, a médio prazo, tais grupos vissem satisfeitas expectativas desde há muito adiadas, o processo de adesão à ordem imperial cristã iniciara-se muitas décadas antes. Acabaram por ser muitos, então, os Rodrigues desta história. Assim o testemunham, ainda, tanto a proposta de 1615 segundo a qual o rei

«devia mandar repartir algumas [aldeias] pelos lascarins que me servem com fidelidade, para com isso se confirmarem n'ella, ordenareis que n'isto se tenha muita conta com elles, para que, com se lhe darem estas comedias para sua sustentação, sejam conservados em lealdade, e obrigados a meu serviço, e folguem de acudir a elle com toda a pontualidade»¹⁰⁴,

quanto a «Petição e Assento sobre os gentios ausentes de Salcete», de 1633, na qual os peticionistas requereram a posse de terras e fazendas que estavam devolutas por pertencerem a conterrâneo não-cristãos que tinham abandonado a província de Salcete. Mais uma vez, a terminologia utilizada evoca os «christãos pobres, e viúvas e órfãos, que se bautisarão neste dito baptismo os mais delles». Cristãos pobres, viúvas e órfãos - a natureza assistencial do processo de conversão e a interiorização (estratégica, as mais das vezes) dessa linguagem por parte dos convertidos seria mais uma vez evocada¹⁰⁵. Como se sabe (e veja-se, a esse propósito, o capítulo sexto) os pobres, as viúvas e os órfãos tinham um estatuto privilegiado à luz do direito português, e os paralelos semânticos estabelecidos entre eles e os «novamente convertidos» constituiu uma nova via de negociação política que podia ser otimizada por quem dela se soubesse aproveitar. No caso da petição de 1633, porém, a coroa portuguesa não caíria na armadilha lançada por tão pobres cristãos, decidindo que as

51.

¹⁰⁴ DRI, III, p. 270.

¹⁰⁵ As petições de «viúvas pobres» tendiam a aumentar a partir da segunda metade do século XVI, e seria interessante avaliar, precisamente, a dimensão estratégica que lhes era subjacente (APO, F 3, pp. 440-449). Aponta nesse sentido, por exemplo, uma carta régia de 1607 na qual se aconselha a diminuir o poder das viúvas (DRI, I, pp. 118-119) e em sentido contrário uma do ano seguinte e outra de 1614 (APO, F 5, III, pp. 1489-1492; pp. 1493-1494; DRI, I, pp. 169-173; DRI, III, pp. 203-204). Veja-se, ainda, os casos referidos em Foral de Salcete, cópia feita de 1585 (HAG, n° 3071, fls. 546-55), no Foral de 1622 (HAG, n° 7583-7585, vol. I, fl. 10v fls. 25v, fl. 32, fls. 45-45v, 49, fls. 50-52; vol. III, fls. 932-933); no Foral de Salcete de 1622, resumo feito em 1635 (HAG, n° 7604, entre os fls. 8 e 62), Foral antigo de Bardez, 1649 (HAG, n° 7587, fls. 49 e ss), e Assentos do Conselho da Fazenda (HAG, n° 1160, fls. fl. 114, fls. 267-267v).

referidas propriedades deviam ser entregues (de acordo com o próprio direito) aos familiares dos ausentes, e devolvidas àqueles quando regressassem¹⁰⁶.

Talvez estas elites não tivessem ainda compreendido que mais do que apoiar esta ou aquela comunidade, e mais do que equalizar socialmente, a coroa portuguesa procurava, por um lado, *normalizar*, e, depois, reorganizar os equilíbrios sociais (nos espaços em que tinha essa possibilidade) da maneira que lhe parecia a mais favorável à conservação e à ampliação do seu próprio poder. No caso do Estado da Índia, prudentemente mas em discordância com os conselhos do católico Botero, a coroa portuguesa (ainda que na cabeça dos Filipes) parecia apoiar salomonicamente (ou dependia de?) todos aqueles que ambicionavam o poder, de modo a que nenhum o tivesse em excesso, concedendo mercês e ofícios em função da conveniência, da oportunidade. Em suma, da razão de estado¹⁰⁷. Essa economia da prudência surge claramente expressa numa carta régia de 1607. A propósito da problemática questão da provisão das paróquias de Goa, o rei estabelecia uma hierarquia de preferências, provavelmente homóloga à sua percepção daquilo que devia ser a ordem imperial local, na qual se combinavam função, adequação à função, e identidade grupal. Assim sendo, tais ofícios deviam ser ocupados, em primeiro lugar, por clérigos seculares que soubessem a língua, depois, por religiosos com *officium parocchi*, desde que dominassem os idiomas locais, e somente no fim por «canarins naturaes da terra». Neste caso, este bem tão apetecido seria somente concedido quando os clérigos e os religiosos «portugueses» tivessem um manifesto impedimento!¹⁰⁸ E seria preciso quase um século para que o acesso aos cargos eclesiásticos se normalizasse, e a documentação mostra que mesmo em finais do século XVII e inícios do século XVIII, as queixas eram, a esse propósito, constantes¹⁰⁹. Algo de similar verifica-se nas decisões registadas numa carta de 1608 a propósito de ofícios da justiça. O ofício de catual, por exemplo, não devia ser provido em «homens da terra, e muitos novamente convertidos, nos quaes se acha sempre pouca verdade», mas já o juiz dos órfãos podia

¹⁰⁶ APO, F 5, III, p. 1403-144, n.

¹⁰⁷ Botero, 1992, p. 119; DRI, V, pp. 374-375.

¹⁰⁸ DRI, I, p. 84, pp. 157-161; ainda a propósito do mesmo, DRI, I, pp. 359-360, APO, F 6, pp. 1118-1119. A situação seria alterada em 1618, a partir de quando se fechariam as portas aos «canarins» (DRI, IV, pp. 344-345; APO, F 6, pp. 1159-1160).

¹⁰⁹ Veja-se, a esse propósito, o conjunto de petições de clérigos naturais que se encontram compiladas no códice setecentista «Colecção de Papeis varios, que dizem respeito ao Governo Ecclesiastico, & Secular do Estado da India», nas quais se expõem as razões que, no seu entender, justificavam o acesso a lugares mais importantes (ACL, SV, n.º 34).

ser ocupado por tais sujeitos¹¹⁰. Este decreto comprova que o que fora decidido em 1582 estava a ser concretizado. Todavia, e de modo a tornar mais eficiente esta distribuição, a coroa contava com o Pai dos Cristãos, a quem delegava a selecção dos «christãos da terra» mais capazes para exercer esses ofícios. Conforme «a sua qualidade e merecimentos, e serviços»¹¹¹ - casos de Jordão e Guilherme Pereira, brâmanes que ocuparam lugares de escrivães no Conselho da Fazenda¹¹². Ou de tantos outros que, por causa do nome português permanecem ainda na obscuridade.

Um último exemplo que corrobora este cenário de virtual ascensão das elites indianas no contexto da administração imperial remete para as demandas judiciais e a *expertise* demonstrada pelos advogados nelas envolvidos. Um tal A. Diniz, cristão da terra, e um Jerónimo Mendes, seriam acusados pelos gancares de Salcete de lhes fazerem várias tiranias, desde tomarem «muitas terras e chãos ás comunidades das aldeias, como a aldeias de Curtary, Banaulim, Utardá e Daurlim» e «muitas fazendas a pessoas particulares, como na aldeia de Margão, Camolim e n'outras, e muitas peitas», roubarem «cinza e sal e juntas de bois para grangeamento de suas fazendas sem paga; fazendo trabalhar os jornaleiros, sem lhes dar o seu selario», até esconderem «em suas fazendas homens malfeitores, ladões e feiticeiros, e consentirem fazerem muitos malefícios». Aterrorizarem as populações das aldeias e abusarem das mulheres. Queixavam-se os gancares de que, não bastasse o mal que faziam, Diniz e Mendes moviam processos contra todos aqueles que ousavam denunciá-los, ganhando-os com o recurso a testemunhas falsas. Dessa forma se iam «metendo nas ditas terras, tomando fazendas alheias e gancarias, sem de nação ser gancar»¹¹³. Ainda que muito desagradável para estes gancares, a verdade é que o caso destes dois malfeitores não era de todo singular, e não surpreenderia se se encontrasse futuramente os *mesmos* queixosos na posição de *acusados*.

Demandas, testemunhas falsas, tentativas de intromissão (e alteração) nas gancarias, aproveitamento dos interstícios do próprio direito do reino em favor próprio interesse, o uso virtuoso da retórica da dominação, eram mais algumas manifestações características dessa Goa seiscentista e da capacidade que muitos dos seus moradores demonstravam na incorporação de uma determinada linguagem política e social, a

¹¹⁰ DRI, I, pp. 203-210.

¹¹¹ APO, F 5, II, pp. 911-912. Ver, também, APO, F 5, II, p. 913, n., p. 914, n..

¹¹² HAG, n° 8779 (Cartas, Provisões e Alvarás Régios, Regimentos e Leis, L. 1, fl. 146).

¹¹³ DRI, III, pp. 320-324. Ver, ainda, APO, F 3, pp. 361-362, F 5, III, pp. 975-976, pp. 991-992.

qual reutilizavam atendendo a um único e só objectivo: melhorar a sua posição, otimizar aquilo que a ordem imperial podia oferecer. Situações que recordam um outro desabafo do sempre descontente Diogo do Couto, o qual depois de se queixar do mau estado dos portugueses, contrapunha a indesejável ascensão dos «indianos»:

«senão quanto os Brâmanes, que se fazem cristãos, aprendem logo esta doutrina de nós e logo se fazem bulrões e trapaceiros, e sabem melhor a ordem do juízo que os mesmos procuradores, que isto é o que lhe lá fomos ensinar»¹¹⁴

Enfim, desde meados do século anterior que as referências às demandas entre os locais, e à sua participação nos processos judiciais, aumentariam exponencialmente. Apesar desse número de vestígios estar directamente relacionado com a presença crescente da administração imperial e com a relevância adquirida pelo Tribunal da Relação, a verdade é que ela resulta, ainda, de uma rotineirização de relações e de um *habitus* que se foi constituindo em função dos parâmetros entretanto estabelecidos. Um conjunto de provisões do vice-rei D. Francisco Coutinho, de 1562, acusa os cristãos da terra de se demandarem por razões várias, «por muito mais preço do que he reza», textualizando já nessa altura o tópico de que tais populações eram «inclinadas» a semelhantes atitudes¹¹⁵. Em 1581, a nomeação de um oficial de justiça específico para os «christãos da terra» é justificada, também, pelo excesso de conflitos que opunham tais sujeitos¹¹⁶. Na década seguinte, alteram-se algumas das regras processuais que envolviam situações de conflito, estipulando, por exemplo, que a prova devia ser apresentada em papel e em português, e que os originais das doações que aí eram referidas deviam ser primeiro registados e confirmados por um tribunal, «sob pena de não serem valiosas», excluindo da prova, por exemplo, as velhas olas escritas em língua canarim¹¹⁷. Recorde-se que a ola era o principal suporte sobre o qual tinham sido registadas, até então, as informações mais importantes relativas à distribuição fundiária, ao pagamento de tributos, e às diversas transacções efectuadas no seio da aldeia. A partir dessa altura, somente os livros em papel (cujas folhas deviam ser assinadas, uma a uma, por um oficial da vedoria da fazenda) seriam «valiosos», o que talvez explique que para estas aldeias existam informações

¹¹⁴ Couto, 1980, p. 149.

¹¹⁵ APO, F 5, II, pp. 504-505, 510-512, 512-513, 513-514.

¹¹⁶ APO, F 5, III, pp. 974-975.

¹¹⁷ APO, F 5, III, pp. 1323-1324. Dessa forma, a coroa reservava-se o direito de não reconhecer determinados poderes e situações, o que, em última instância, podia reverter em seu favor. Algo de similar se passa em relação à administração fiscal (Conselho da Fazenda, Assentos, HAG, n° 1160, fl. 229).

sistemáticas apenas a partir destas décadas, registadas, precisamente, em tais livros¹¹⁸. Para além de fazerem parte desse processo de «ocidentalização» dos espaços imperiais, impondo-lhes o vocabulário e os dispositivos administrativos que se aplicavam no reino (é também nesta altura que se altera o sistema de medição das várzeas, as terras mais produtivas daquelas povoações)¹¹⁹, estas decisões tinham como objectivo principal acabar com as

«muitas falsidades e conluios, que os christãos da terra e gentios moradores na minha cidade de Goa, e nas terras de Salcete e Bardez, ilhas adjacentes a aulla, tem comettido e comettem ordinariamente nas demandas crimes e cíveis, que per si ou per interpostas pessoas movem aos outros, e contra os moradores Portuguezes da dita cidade e ilhas»¹²⁰,

como se diz numa carta de lei de 1595, cuja linguagem é mais do que explícita. Se a continuidade deste tipo de legislação - e muitos outros exemplos se possuem para as décadas seguintes, todos eles apontando num mesmo sentido - revela a sua ineficácia, ela denuncia, ao mesmo tempo, a persistência destes conflitos, bem como das estratégias utilizadas por aqueles que neles estavam envolvidos¹²¹.

Em todo o caso, a transposição para os tribunais da resolução dos conflitos locais é mais um sintoma desse avanço na apropriação do modelo político e social veiculado pela ordem imperial, para além de significar, por consequência, o reconhecimento do poder arbitral da coroa em desfavor das justiças locais tradicionais (nos inícios do século XVIII, um conflito que opôs dois grupos de brâmanes, em torno à interpretação da sua antiguidade seria resolvido, imagine-sepela Relação de Goa)! Também aqui a experiência goesa apresenta semelhanças com o que estava a ocorrer no mesmo período no mundo americano, onde vários grupos sociais reivindicavam supostos antigos privilégios, invocando os registos em caracteres locais, ou até falsificando

¹¹⁸ Veja-se, a esse propósito, a informação que consta no início do código intitulado «Comunidades - Cortalim, 1614», HAG, n.º 10224.

¹¹⁹ Goody, 1987, pp. 134 e ss.; Cohn, 1996, pp. 57 e ss.

¹²⁰ APO, F 5, III, pp. 1420-1426; HAG, n.º 9530, fls. 182v-183; APO, F 5, III, p. 1374-1375, n. Desde 1567, pelo menos, que se previa «não serem gentios os escrivães das aldeas; e os gancares gentios não entrarem em camara» (APO, F 5, P. II, p. 612). Veja-se, a esse propósito, e ainda (APO, F 5, II, pp. 891-892, DHMPPO, XII, p. 271).

¹²¹ APO, F 3, pp. 659-660; F 5, III, pp. 1430-1431, n.; pp. 1431-1433, n.; códigos «Relação de Goa - Índice dos Assentos & registo» e «Relação de Goa - Assentos» (HAG, n.º 8780, referência a decreto de 1612 que constava no Livro Vermelho I, fl. 271, sobre juramentos; e HAG, n.º 8779, referência a Livro Azul, 70 n.º 79; referência a Livro Vermelho I, fl. 83). Ainda Assentos do Conselho da Fazenda, HAG, n.º 1160, fls. 63, fls. 229v-231; Conventos Extintos, Papéis, 1549-1693, HAG, n.º 3041, fl. 324; Livros de Cartas Patentes, Provisões & Alvarás,

documentos, como prova processual. Depois de 1614, altura em que a coroa espanhola decidiria que as normas castelhanas só eram aplicadas às Índias espanholas depois de aprovação do Consejo de las Indias, e no mesmo ano em que o Conselho equivalente constituído para as Índias portuguesas fora dissolvido, estes casos tenderiam a aumentar, dada a valorização explícita dos direitos e costumes locais que tal decisão encerrava¹²². No caso goês, a situação era bem mais ambígua, pois desde 1540, e após a conversão da maioria dos indianos, era o direito do reino aquele que operava na maior parte das situações, embora, na práticas, várias normas contidas no «Foral de Mexia» continuassem a ser reconhecidas como válidas, embora agora relegadas para o estatuto de direito subsidiário. Ao mesmo tempo, o Conselho da Índia, criado em 1604, não tivera capacidade de se impôr, assim como as propostas político-administrativas que veiculava¹²³. A própria ambivalência inerente ao estatuto político-administrativo do Estado da Índia, permitia o manejo estratégico, por parte das elites locais, de uns e outros direitos (o local e o do reino).

Por outro lado, estes exemplos evocam o retorno de uma percepção pessimista dos comportamentos locais, mais ou menos na mesma altura em que os missionários redescobriam no coração das aldeias (e dos seus moradores) a idolatria que julgavam ter aniquilado. Os «movamente convertidos» revelavam-se, afinal, nem tão bons cristãos, nem súbditos tão submissos quanto os agentes políticos e religiosos teriam idealizado. Pelos vistos, muitos destes cristãos manifestavam uma vontade independente, recusando a tutela que lhes tinha sido adscrita, e um entendimento que alcançava lugares que não devia alcançar. Assim se explica, talvez, a perplexidade e a indignação com que muitos portugueses contestariam o virtuosismo dos «advogados» locais, acabando por qualificar as suas atitudes de «falsidades e conluios»¹²⁴. Assim se explica, também, a carta de lei que obrigava a que os «livros das gancarias estejam fechados nas sancristias das igrejas, e como e quando os escrivães usarão delles», medida através da qual se procurava evitar a alteração dos *nemos* dados em gancaria (à qual assistia um escrivão cada vez mais cristão, cada vez mais fiel à ordem portuguesa), para «os julgadores portugueses terem mais certa informação e claresa

1611, HAG, n° 470, fls. 261-262; Provisões do Colégio de Rachol, 1596-1680, HAG, n° 824, fls. 13v-17.

122 Sanchez Bella, Hera & Diaz Rementeria, 1992, pp. 39 e ss; Gruzinski, 1988, p. 140 e ss.

123 Sobre as tensões geradas por este tribunal e suas intenções veja-se o projecto para um novo regimento, de 1613, em Luz, 1952, *passim*; «Relação sobre a precedência q' se deve dar ao cons^o da India entre os mais conselhos e tribunais deste R^o», BA, 51-VI-54, fls. 69-77v; ANTT, ArJes, Livro com vários pareceres de Pes. Jesuitas sobre varias materias resolvidas pelo Pe. Diogo de Areda, n° 14, fls. 82 e ss., mas também, Lume, 1999, *passim*.

124 APO, F 5, III, pp. 1420-1426; pp. 1430-1431, n.

nas duvidas que ocorrerem»¹²⁵. Deste modo se compreende que, já em pleno século XVIII, um jurista português invectivasse contra a «capacidade» dos locais interpretarem Pegas, Pinheiro e outros causídicos do reino¹²⁶, a qual lhes tinha permitido ganhar muitos casos, tanto no Conselho da Fazenda quanto na Relação de Goa, como se pode ver pela selecção que se encontra nas *Colleccoens das ordens reaes antigas, e modernas sobre varios negocios pertencentes ao governo da India*¹²⁷. Mas que outra coisa se podia esperar se, já em 1562, no colégio de S. Paulo, se realizavam autos nos quais, por exemplo, se encenava «huma altercaçam de dous estudantes, hum deles dos da India e outro dese Reyno, sobre o ornato dos estudos, cada hum preferindo nele sua patria, tomando por juiz hum estudante da Yndia»?¹²⁸

Em suma, embora o estatuto privilegiado e transitório de pobre que lhes fora atribuído pela coroa portuguesa quando da conversão limitasse as possibilidades reais de equalização entre «novamente convertidos» e portugueses, a alteração progressiva dos próprios contextos locais, a dependência da coroa portuguesa em relação às populações indianas, a fragilidade geopolítica do Estado da Índia, e, inclusive, as novas modalidades políticas aí ensaiadas sob a dominação filipina, potenciaram a capacidade destas elites locais utilizarem criativamente esse estatuto «subalterno», subvertendo os seus efeitos¹²⁹. Cada vez mais, alguns grupos sociais quiseram recuperar na nova ordem o *status* anterior - e a tentativa de controlo da esfera religiosa, pelos brâmanes, pode também ser entendida neste contexto -, enquanto outros ensaiaram formas de melhoramento das suas posições, aproveitando-se, também eles, do desconhecimento que as elites portuguesas continuavam a manifestar em relação à história local (ainda percebida segundo os parâmetros da história europeia), e de uma certa ingenuidade que revelavam na apropriação das versões históricas oferecidas pelos seus informantes. Aproveitaram-se, também, da tendencial banalização do próprio conceito de nobreza para, a partir das franjas, procurarem alcançar o centro da vida social e política¹³⁰. Ironicamente, cada vez que reconheciam a coroa portuguesa como o poder arbitral, com plena legitimidade para resolver os

125 APO, F 5, III, p. 1382-1383, nn.

126 ANTT, Arjes., Mss. 89, n° 19, p. 69.

127 Trata-se de um copiador do século XVIII, no qual se refere um conjunto substancial de conflitos resolvidos em tribunal que opunham os locais aos portugueses, dos quais os primeiros saíam, frequentemente, vencedores (BA, 46-XIII-31, fls. 2-4v, fls. 10-16, fls. 19v-23).

128 DI, V, p. 594.

129 De acordo, aliás, com a própria doutrina jurídica, segundo a qual os «pobres» tinham acesso às magistraturas e, por maioria de razão, aos benefícios eclesásticos (Velasco, 1663, I., q. 6 e q. 7).

130 Sobre esse processo de banalização do conceito de nobre veja-se, sobretudo, Monteiro, 1996, pp. 25 e ss.

conflitos locais, estes grupos estavam a sedimentar a própria dominação imperial¹³¹. Ao pugnaem por um outro equilíbrio social, fortaleciam a dependência política.

2. Nobreza brâmane ou nobreza charodo?

Embora estes sinais sejam sugestivos da relação entre as rotinas institucionais, os alinhamentos sociais e a reinvenção discursiva (em boa parte, invenção da memória), talvez nada tenha sido mais surpreendente do que os tratados que constituem o objecto da segunda parte deste capítulo: a *Aureola dos Indios*, de António João Frias (1664-1727), publicado em Lisboa, em 1702, e o *Promptuario de diffinições indicas*, de Leonardo Paes (1662-1715), resposta ao primeiro tratado, publicado na mesma cidade, se bem que por outra oficina, em 1713. Emblemas dessa luta pelo poder local, estes tratados devem ser analisados no contexto de um «sub-campo discursivo» que contemplava os mesmos objectivos, associando «géneros» distintos. Dificilmente se poderia designar esse campo como a primeira escrita goesa, pois não há qualquer transversalidade identitária que aproxime, propositadamente, os seus autores. Ainda se trata, neste momento, de uma negociação no contexto do «contrato social» estabelecido entre «colonizadores» e «colonizados». Os textos produzidos nesse campo, desde o *Tratado Apologetico contra varias calumnias impostas pela malevolencia contra a sua Nação Bracmana*, do padre Francisco do Rego, a *Defensa da Nobiliarchia Bracmana*, do mesmo Frias, a *Espada de David, contra o Golias do Bramanismo*, de João da Cunha Jacques, ao *Espelho de Brâmanes* de Mateus de Castro, ou à menos óbvia mais igualmente importante (até por sistematizar uma memória de clérigos e mártires locais) *Chronologia da Congregação do Oratório de Goa*, do oratoriano Sebastião do Rego, para não falar dos que aqui se referirão com maior detalhe, erguem-se em favor de uma causa grupal (a dos brâmanes ou a dos charodos) no contexto da ordem imperial.

Os participantes no debate que agora vai ser analisado eram indianos convertidos que estavam bem posicionados na ordem imperial portuguesa. Ainda insatisfeitos, porém, procuravam cinzelar a primazia. Eram descendentes daqueles sujeitos que se tem vindo a referir, mas portadores de uma cultura política mais sofisticada, mais auto-consciente. E à semelhança do que estava a acontecer entre as elites de origem portuguesa, no seio das quais se verificaram divisões e oposições - que culminariam

¹³¹ Benton, 1999, pp563-564; Hunt & Wickam, 1994, pp. 48-49: estes autores chamam a atenção, precisamente, para a importância deste traço normalizador (independentemente dos seus conteúdos).

numa guerra de palavras, em cujo contexto a defesa dos «casados» e seus representantes consistiu, sobretudo, na reconstrução da sua própria identidade através de tópicos e teorias antigos reconvertidos em seu favor -, também entre as elites cristãs locais algo de similar estava a ocorrer. Os gestos evocados nas páginas anteriores, ali surgidos fragmentariamente, como se de acções individuais se tratassem, adquirem novos sentidos quando situados no horizonte de lutas grupais. Nestas, os grupos de bramanes e charodos (os quais se entrecruzavam, de forma nem sempre evidente, com os gancares) procuraram decidir entre si quem teria o privilégio de desempenhar, em exclusividade, a mediação entre a ordem imperial e a ordem local (dando por adquirido que tarde ou cedo os «casados» iriam perder as prerrogativas que até então usufruíam). Alguns traços interessantes parecem vislumbrar-se, desde cedo, nesta nova batalha. A partir do século XVII, o grupo que se auto-denominava charodo estava a adquirir competências inesperadas, posicionando-se na vizinhança dos interesses da coroa portuguesa. Não são bem claras, ainda, as razões subjacentes a esta aproximação, mas é inquestionável que a ela corresponderia o correlativo abaixamento daqueles que se designavam por bramânes, os que se reclamavam como descendentes da varna homónima referida nos Vedas.

O «Auto que o ouvidor geral mandou faser por ordem do senhor governador contra Andre ferraio para por elle se faserem as perguntas necessarias»¹³² estabelece, de certa forma, os parâmetros do problema. Este auto surge na sequência das tensões geradas pela nomeação de Mateus de Castro, brâmane de Dívar, como bispo de Crisópolis e Protonotário apostólico da Propaganda Fide ao Japão e às terras de Bijapur¹³³. Embora não sendo simples, a «conjura» (foi assim denominada na documentação portuguesa) explica-se em poucas palavras.

Nascido na ilha de Dívar, em 1594, Mateus de Castro era filho de brâmanes convertidos ao Cristianismo. Estudara Humanidades no colégio dos Reis Magos, onde é bem provável que tenha conhecido frei Miguel da Purificação, um pouco mais velho do que ele, e, ainda que não em confronto directo, um futuro rival. Apesar de Paulo da Trindade explicar que dos antigos colegiais indianos «muitos são sacerdotes e curas de almas, e vigários das igrejas, e alguns também pregadores e letrados»¹³⁴, Castro dizia ter enfrentado todo o tipo de obstáculos quando colocara a hipótese de

¹³² ARSI, *Goana* 34, II, fls. 459-473.

¹³³ Sobre este caso veja-se Melo, 1955, *maxime*.

¹³⁴ Trindade, 1962, I, p. 289.

prosseguir a carreira eclesiástica. A descrição que oferece desse período - «imposições sobre imposições», «jugais comnosco com dados falsos», «se hum quer ser Religioso, diseis que a mister Licença do Papa, se hum quer ser Clerigo, diseis que a mister Licença del Rey»¹³⁵ - é mais consentânea com a que o coleitor de Portugal, reproduziria (talvez já instruído pelo próprio Castro ou pelo caso de frei Manuel de Ataíde que apresentara um libelo em Roma, em 1629, denunciando uma situação similar)¹³⁶ na já referida missiva ao cardeal Oriulzi¹³⁷. Correspondência que fazia parte de um conjunto de relatórios requeridos pelo Secretário Ingoli tendo em vista, precisamente, testar a veracidade das informações trazidas por Castro, o qual, tendo partido de Goa em 1621, chegara a Roma quatro anos depois.

No Oratório, Castro estudou Filosofia e Teologia, pago pela Propaganda Fide e protegido pelo Secretário da Congregação. Cerca de 1627 seria ordenado padre, mas só regressaria à Índia em 1633, tendo passado ainda antes por Madrid e por Lisboa. Em plena controvérsia jurisdicional (para além de todas as situações atrás referidas, a recém-criada congregação romana procurava centralizar o processo missionário, desafiando o direito de padroado da coroa portuguesa), a chegada de um bispo de sangue indiano com grandes poderes não podia ser bem aceite¹³⁸. Como aliás aconteceu, gerando uma troca de correspondência e o regresso de Castro a uma Roma que, por essa altura, ia sendo marcada pelas fachadas de Borromini e as obras de Bernini. Na Roma barroca, o indiano volta a aduzir um conjunto de razões favoráveis à ordenação dos brâmanes, contestando, por sua vez, algumas das críticas a que estes tinham sido sujeitos, entre as quais aquela que os acusava de incapacidade intelectual e de serem dados à embriaguez¹³⁹.

Terá sido com um misto de desprezo e de arrogância - ou não era ele, como dissera frei Beccari, *non vero virtute?* - que Mateus de Castro regressaria às terras indianas

¹³⁵ ARSI, Goana 34, II, fls. 459-473.

¹³⁶ Trindade, 1962, I, p. 291, n. 3.

¹³⁷ Veja-se, a esse propósito, o início do capítulo 6.

¹³⁸ Metzler, pp. 146-196, oferece uma visão panorâmica sobre as questões jurisdicionais levantadas com a fundação da Propaganda Fide, mas não é difícil de adivinhar a sobreposição de interesses e a desarticulação do eixo Lisboa-Goa (tal como a relação de dependência das missões locais das casas das ordens que se situavam na metrópole) como o principal centro difusor da missionação do Oriente, que a existência da nova congregação supunha.

¹³⁹ Possivelmente, e mais uma vez, transpondo uma imagem que operava no Brasil e na América espanhola para a própria Índia. Ou será que também aqui, e por razões semelhantes, se verificava um processo de «alienação» através da bebida?

pouco depois, mas agora como vigário apostólico nas terras de Bijapur e bispo de Crisópolis, com a missão de partir para o Japão. Mais uma vez, enfrentaria a oposição da hierarquia eclesiástica goesa, decidindo passar a Bijapur onde inicia o processo de construção de igrejas, procurando aí fundar uma espécie de Oratório¹⁴⁰ com alguns brâmanes de Goa que o tinham acompanhado para as terras do Adil Shah e a quem conferira ordens sacras. Um destes seria, provavelmente, André Ferrão, brâmane da aldeia de Goltim (na mesma ilha de Dívar), acompanhado, também, por Mathias Vaz, Lázaro de Castro e Francisco de Sá.

À distância torna-se difícil aceder às motivações profundas destes homens acusados de conjurarem contra a coroa de Portugal. Não se tratava, propriamente, de uma resistência contra a dominação cristã, mas sim de um conflito no interior dessa mesma ordem, de uma dissensão em relação à geometria de poderes até então estabelecida. Para o grupo de sujeitos envolvido em tal conjura, aos brâmanes de Goa não tinha sido ainda conferido o estatuto a que tinham direito, e é nesse contexto que deve ser entendido o manuscrito *Espelho de Bramenes*, que André Ferrão e Nicolau Dias, um criado do bispo, tinham copiado para o fazerem circular por Salcete e Bardez. Neste texto, Castro começava por invocar um conjunto de autores antigos que reconheciam a superioridade dos brâmanes, voltando a refutar, em seguida, as críticas que lhes eram lançadas. Para ajudá-lo Castro invocaria, imagine-se, S. Francisco Xavier, e um conjunto de autoridades eclesiásticas de Goa que se pronunciaria em seu favor. Uma destas autoridades era ninguém mais senão António Faria Machado, da Inquisição de Goa, dos poucos juízes a sair ilibado da visita de 1632; enquanto outra era o promotor do mesmo tribunal, e também cónego da Sé de Goa. Este último, Gaspar Cardoso, não estaria isento de culpas nessa mesma visita, acusado de ter ilícita conversação com várias mulheres, de ter tratos de mercancia e de não ser «sufficiente pera o officio»¹⁴¹. Não eram, também, homens de grande virtude, estes que atestavam a suficiência de Castro e dos brâmanes. Poder-se-ia confiar neles?

Castro, pelo menos, podia, pois os relatórios destes eclesiásticos - como mostrou Carlos Mercês de Melo - eram francamente favoráveis às pretensões dos brâmanes que o bispo de Crisópolis representava. E apesar de, e tal como acontecera com o tratado de frei Miguel da Purificação, o motivo directo deste conflito se prender com o acesso aos lugares eclesiásticos num contexto jurisdicional altamente instável - a

¹⁴⁰ Thekkedath, 1992, pp. 417 e ss.

¹⁴¹ ANTT, Livro de Visita de 1632, fl. 43, fls. 58-92, fls. 117 e ss.

famosa questão do clero indígena -, o objectivo mais lato prendia-se com a generalidade da ordem imperial¹⁴². O problema para o qual a acção de Castro procurava dar resposta era o acesso generalizado aos cargos públicos, era saber quem futuramente teria acesso aos lugares de governança da ordem imperial e ao controlo das diversas fontes de poder.

Esse intuito é claramente enunciado na «Carta que o Bispo Dom Matheus de Castro escreveo a cidade de Goa quando nella foram prezos seus criados por trazerem a carta sobre dita aos conjurados de Bardes». Para Castro, os naturais eram tratados como «escravos» e não como «vassalos», mas o facto de serem cristãos já os levava a «dar suas vidas pella defensão da fe da Magestade de JESUS», o que impedira, por exemplo, o sucesso das entradas das forças de Bijapur. Todavia, caso aquele optasse por aliciá-los «por via de honras, e fandres, promessas de merces, e de nam fazer la misquitas, nem mandar la Mouros, nem Genmtios», os moradores de Salcete e Bardez «pode ser que outra vez seião vassallos de S. A.». Em poucas palavras o bispo de Chrysopolis descrevia a conversa que mantivera com o sultão. Seguidamente, e à maneira dos *lamenti* clássicos, Castro explica aquela que era, na sua opinião, a situação dos «goeses»:

«que nos importa o Rey de Portugal, o Goa, pois nos tiraniza, e trata de escravos, privados de todos os bens officios, e beneficios, honras, e dignidaades e o mais que contem no meu escrito, que la tendes, que hum natural não pode chegar nem ainda ser meirinho de suyo e sobre isso imposições sobre imposições e jugais comnosco com dados falsos, se hum quer ser Religioso, diseis que a mister Licença do Papa, se hum quer ser Clerigo, diseis que a mister Licença del Rey, e que sam muitos clclerigos da terram não sendo mais que 299, sendo os christãos naturaes perto de 900 mil, e os Portuguezes moradores de Goa não chegão a quatrocentos, e os sacerdotes são mais de mil e duzentos entre Frades e clerigos e cada tempora se ordenão destes e hai officios a todos e nam ordenais daquelles, dizendo que nao ha beneficios pera elles, isso que he o Goa, senao que penitus nos queireis fazer vosos escravos»¹⁴³

Contrapõe, em seguida, aquela que devia ser a atitude da coroa portuguesa face às populações locais: que os naturais fossem tratados como vassalos, que se respeitassem os seus privilégios, e que os frades de Bardez e os inacianos de Salcete deixassem as sua paróquias. Para reforçar este argumento e desacreditar os religiosos, Castro dizia ter conhecido o caso de um jesuíta que não só se tinha passado para a corte vizinha,

¹⁴² Mello, 1955; Boxer, 1988, pp. 69 e ss.; 1990, pp. 14 e ss.

¹⁴³ ARSI, Goana 34, II, fls. 459-473.

mas «o *qual* tao bem escreveo dous volumes grandes contra nossa Santa fe em favor da ceita mahometana (...)». Por maioria de razão, as paróquias deviam ser entregues a «clerigos naturaes», e estes, como se pode já adivinhar, deviam ser nenhuns outros senão...os brâmanes. Através da carreira eclesiástica (uma das que, outrora, estava nas suas mãos, permitindo o controlo da esfera religiosa e, dessa forma, a produção de narrativas legitimadoras da nova ordem social), os brâmanes de Goa colocavam-se numa posição que lhes permitia alcançar, de forma definitiva, outros ambicionados lugares. Tal como Purificação fizera em relação aos seus «filhos da Índia», também Castro aduz uma série de exemplos que, no seu entender, tornava inquestionável a superioridade do grupo bramânico, e mais atroz ainda, por comparação, a situação dos «Bramanes Christãos sogeitos a vos o Goa» foram tratados «como se fossem captivos de Barbaria(...)». Suprema ironia – um antigo «bárbaro» a insurgir-se contra os comportamentos dos colonizadores, assimilando-os agora à Barbária! Não podendo referir o caso de Santu Prabhu, da aldeia de Calangute, porque este era charodo, Castro recordaria Rama Queni e Baba Queni, «os mais ricos mercadores de todo o Oriente os fizestes enforcar, pedreiar na forca arrastar, e esquarteiar por meio do Santo Officio, e lhes apanhastes milhoes de ouro, que artigo de fe podiam ter negado infieis gentios»!

De uma forma bem menos conflituosa - ou melhor, que remetia para o campo da batalha textual, apenas, esse conflito -, os tratados de Frias, Paes e Cunha Jacques perseguiram objectivos semelhantes. A obtenção dos officios da governança para os membros do seu grupo. Curiosamente, a oposição entre estes dois grupos, e a fundamentação dessa mesma oposição, remete para uma outra tensão estrutural que atravessa a história social do reino português durante este mesmo período: a de saber o que é que era mais nobilitante, se as armas ou se as letras. De uma forma assertiva, os charodos apresentavam-se como os nobres de armas, enquanto os brâmanes se auto-representavam como nobreza intelectual.

*

* *

De certa forma, esta modalidade de apresentação do estatuto social resultava já da extrema familiaridade destes autores com o vocabulário e o imaginário dos «colonizadores». Conversão criativa, decerto, pois estes sujeitos utilizavam os

mesmos códigos estrategicamente, tendo em vista a manutenção ou mesmo o melhoramento das suas próprias posições. Tal como o «Espelho» de Castro, o objectivo destes textos não era questionar a dominação externa, mas sim a economia de poder dentro dessa mesma ordem imperial, nomeadamente o papel que as elites locais aí desempenhavam. Era neste contexto que cada um dos grupos envolvidos nesta batalha aproveitaria para postular a sua hegemonia, prolongando no tempo tensões que vinham de trás (seria interessante perceber, por exemplo, se na mesma época, noutras regiões da Índia, a controvérsia armas vs. letras tinha alguma expressão), as quais, surpreendentemente, reconheciam irresolvidas entre os próprios colonizadores.

Se os casos antes referidos apontam, claramente, para um contexto em que os conflitos entre estes vários grupos tinham já abandonado o estado de latência para se manifestarem com alguma intensidade, estes tratados fazem parte dessa mesma guerra. Todavia, o facto de nela se recorrer, sobretudo, ao universo referencial «ocidental» obriga a ter presente, para além dos contextos referidos na epígrafe anterior, os combates que no próprio reino se travavam a este mesmo nível; a propósito da definição de nobreza, e sobre o modo como este estatuto era, crescentemente, entendido. Teria a apropriação duplamente distanciada (no espaço e no universo sócio-cultural) desses combates produzido expressões singulares? Será que essa poética da nobreza encontraria, nestes lugares recentemente entroncados na mesma história, manifestações que seria impossível encontrar em espaços onde a experiência tinha sentidos bem precisos? Será que a dimensão inventiva, por assim dizer, destes textos, era potencialmente maior?

Mais uma vez, as respostas a estas interrogações ficam em suspenso até que estudos mais aprofundados sobre a literatura produzida *extra territorium* seja sujeita a um escrutínio mais sistemático, quer enquanto fonte produtora de memórias, quer na sua relação com as literaturas que lhe dão origem. Uma coisa é inquestionável: os temas que se encontravam em disputa no reino reencontram-se nestes textos escritos fora dele. De facto, pelo menos três debates são aí tematizados - o das armas verso as letras; o da nobreza cristã *vis a vis* a nobreza civil (emulação do discurso nobreza natural vs. nobreza política); o da linhagem face ao discurso que emulava a casa. Concentre-se, por um momento, no primeiro e no último debates, por serem aqueles que mais se entranham na *Aureola* e no *Promptuario*.

Nuno Monteiro demonstrou que após a Restauração de 1640 se assistiu no reino de Portugal a «uma desvalorização da linhagem em favor da casa (especialmente se recebeu um título nobiliárquico), sem que alguma vez a noção de família (correspondente, apenas em princípio, à varonia) desapareça completamente». A linhagem, o critério mais recorrente na definição da nobreza (assimilando-a, sobretudo, à fidalguia, e esta às façanhas militares), confrontava-se, agora, com um outro discurso que valorizava, também, as virtudes presentes e outras manifestações de serviço ao rei que não passavam necessariamente pelo recurso às armas. Era através do «estado», era na «casa» que se materializava essa virtude, esse serviço, essa honra - resultado do reconhecimento régio de tal condição. Nesse sentido, os discursos sobre a linhagem e a casa (e casa entendida como a posse de vínculos, de comendas, de senhorios, de um ofício palatino, de um título) estavam a tornar-se «critérios concorrentes de classificação e hierarquização»¹⁴⁴ embora pudessem conviver numa mesma argumentação - e tanto mais nobre seria aquele que se mostrava capaz de combinar ambos os títulos de aquisição, os que valorizavam mais essa suposta nobreza intrínseca que se reproduzia geracionalmente, por via varonil, e os que lhe contrapunham o valor idêntico da nobreza extrínseca¹⁴⁵.

É evidente que um e outro discurso remetem para modalidades distintas de relacionamento com a memória e com a própria identidade pessoal e grupal. Enquanto que o discurso da linhagem evocava uma identidade primordial, mais ou menos cristalizada, que se ia transmitindo ao longo do tempo, relativamente impermeável às transformações que este comportava, e no qual os sujeitos se movimentavam de acordo com esse *ethos* permanente, o discurso da casa incluía a variabilidade da *performance* desses sujeitos e famílias nos próprios contextos históricos. Era, por assim dizer, mais permeável à realidade histórica e às suas novas condições, embora tendesse, subsequentemente, para a essencialização do *ethos* adquirido. Uma e outra modalidade de justificação da nobreza entroncam com a velha questão em torno às mais importantes vias de nobilitação. Numa época em que a própria ideia de serviço se desdobrava - serviço na guerra? serviço na corte? serviço na administração? - tomava-se inevitável a hierarquização destas vias e a defesa, por parte das diversas nobrezas, de uma ou outra como a mais nobilitante. Mais a mais, esta última disputa remetia para a antiquíssima tensão que organizava o próprio modelo da sociedade de ordens, na qual clero e nobreza procuravam o primeiro lugar e que por muitos era já

¹⁴⁴ Monteiro, 1993, p. 45; veja-se, também, Hespanha, 1993.

¹⁴⁵ Hespanha, 1993, p. 32.

reconhecida na própria teoria das varnas (os brâmanes vs. charodos), mas também para a própria concepção de monarquia e do papel que o rei aí detinha. Era ao rei que cabia, no final de contas, o monopólio das classificações sociais, como pretendiam os «políticos»? Ou os príncipes não tinham esse poder demiúrgico, não lhes cabendo «fazer de um plebeu um nobre verdadeiro»?¹⁴⁶

Como é que as elites indianas foram permeáveis a estas ocorrências, e como (atendendo à sua própria memória histórica) é que as *interpretavam*? Quem é que, entres estes grupos, se vinculou ao modelo referencial mais antigo (de uma nobreza intrínseca), a ideia de linhagem e de transmissão da *virtus* pelo sangue? E quem é se mostrou mais sensível, ao invés, à ideia de que era a coroa a fonte produtora/delimitadora da nobreza (nobreza extrínseca), através da faculdade remuneradora, da redistribuição das mercês? Em que medida é que a adesão a uma ou outra forma de conceber e de textualizar a nobreza se adequava às diferentes modalidades de relacionamento com a memória a que estes grupos estavam habituados?

Nas próximas páginas reflecte-se sobre algumas destas questões, a partir do seguinte itinerário: em primeiro lugar, será objecto de análise o aparelho formal que organiza os textos de Frias e de Paes, para através dele se estabelecer uma primeira imagem dos actores envolvidos no combate; em seguida, localizar-se-á o «género» literário em que se poderiam situar estes discursos, as suas divisões e a estrutura textual adoptada, a autoridade dos escrevedores, o recurso a sonetos e outras modalidades de exaltação, os sujeitos a quem eram dedicados, as referências intelectuais; serão depois inventariadas as definições de nobreza apresentadas por uns e outros trabalhos; por fim, problematizar-se-ão tais definições tanto em função dos seus produtores (e grupos sociais que representavam), quanto dos contextos sócio-políticos nos quais adquiriam diferentes «sentidos».

Como primeiro apontamento é de salientar que todos estes textos utilizam o português de uma forma virtuosa¹⁴⁷. Não é claro que os seus autores o tivessem aprendido como língua mãe, mas os usos que fazem tanto das estruturas linguísticas, quanto dos vocábulos e dos conceitos que através delas se podiam formular, sugerem um *habitus*

¹⁴⁶ Palavras de Diogo Guerreiro Camacho de Aboim, citadas em Monteiro, 1996, p. 28.

¹⁴⁷ Sabemos, por referências no seu interior, que os seus autores tinham frequentado o colégio de S. Paulo - Leonardo Paes faz, inclusive, grandes elogios a um dos jesuítas que fora seu professor em Physica aristotélica.

de utilização bem entranhado. Não é tão evidente, porém, a razão porque ambos escolheram géneros estruturalmente distintos para defender o mesmo argumento. É que apesar dos tratados perseguirem os mesmos objectivos político-sociais, um apresenta-se como um tratado de genealogia - o *Aureola dos Índios*, de António João Frias - enquanto outro, pelo título, parece fazer parte da categoria das gramáticas e dicionários, embora no prólogo se apresente como uma «história» - o *Promptuario de diffinições indicas*, de Leonardo Paes. Resultam estas opções da pouca familiaridade com a literatura portuguesa, ocidental, da época? Com as bibliotecas que tinham tido oportunidade de consultar e os livros que aí se encontravam? Ou participam, ainda, das variadas hipóteses de registo «histórico» que a cultura escrita local providenciava?¹⁴⁸

Infelizmente não se pode reconstituir - a não ser através das citações que convocam - as leituras que estes «índios» teriam feito ao longo da sua vida. E contudo, também é possível que a própria natureza argumentativa dos textos sugerisse aos autores esta ou aquela forma, julgada como a mais conveniente para alcançar o fim pretendido: convencer a audiência da verdade dos argumentos aí dispostos. Quase que se poderia dizer, a partir destes títulos, que Frias teria elegido como audiência o grupo nobiliárquico de linhagens antigas, enquanto Paes, por sua vez, teria optado pelos letrados. Em todo o caso, a *intentio* subjacente a estas escolhas tanto se podia combinar com a inclinação estilística dos seus autores quanto com a percepção que tinham do estatuto destes discursos no contexto da produção intelectual da época, e da adesão que os diferentes públicos podiam ter a umas e a outras formas. Talvez Paes se dirigisse aos letrados por serem estes os menos sensíveis aos seus argumentos, enquanto Frias tivesse nos membros dessas linhagens os mais recalcitrantes face às suas invectivas. Ou também podia ser - e em relação a este último - que Frias reproduzisse um comportamento que se tornava frequente entre sujeitos com estatutos similares ao seu nos reinos europeus, os quais procuravam entroncar o seu presente num passado familiar, de modo a conferir-lhe um aroma de distinção¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Num interessantíssimo estudo, Sanjay Subrahmanyam analisou, recentemente, três formas de construção da memória colectiva do poder, pela escrita, no Sul da Índia da época moderna, e as diferentes fontes (orais e escritas) sobre as quais estes assentavam (Subrahmanyam, 2001, cap. 6, *passim*; mas também Subrahmanyam, Rao, Shulman, 1998).

¹⁴⁹ Veja-se, a esse propósito, Burguière, 1991, *passim*. Burguière assinala a incorporação de conteúdos «burgueses» nessas genealogias que obedeciam, na medida do possível, às velhas formas.

Os sonetos de aplauso, o índice bem elaborado, os prefácios e prólogos, as dedicatórias, e, sobretudo, o elenco de autoridades que poderia figurar num qualquer tratado escrito por um português, entre as quais não faltavam nem Aristóteles nem Platão, nem Ovídio e Virgílio, ou Plínio e Estrabão, no que respeita os clássicos; o Génesis, o Eclesiástico, o Livro dos Reis, os profetas Ezequiel e Isaías, São João Evangelista e São Mateus, São Paulo, Santo Agostinho, S. Jerónimo e S. João Crisóstomo, Santo Isidoro de Sevilha e São Tomás, para a cultura bíblico-patristica; ou Jerónimo Osório, João de Barros, Luís de Camões, Damião de Góis, Diogo do Couto, frei Manoel dos Anjos, Manuel de Faria e Sousa, como autoridades mais recentes, inserem-nos no campo comunicativo cristão e ocidental. Desse contexto decorre, naturalmente, a subalternização das fontes locais; e embora tanto Frias quanto Paes as convoquem para colorir a argumentação, referindo-as Paes, explicitamente, no título, elas já se constituem como algo de exterior à lógica interna da argumentação¹⁵⁰. Frias enuncia-o claramente, explicando que optara por escritores «estrangeiros», em vez dos escritos dos brâmanes, para que a prova se tornasse irrefutável¹⁵¹, e Paes diz recorrer a «graves Authores acerca do referido escreverão, sem em nada discrepar, não só de suas authoridades, mas também de seu verdadeiro sentido». Antes insistira que havia quem escrevesse «livros, & historias da sua propria nobreza» sem saber fazê-lo, sem constituir prova, sem convocar autoridades!¹⁵²

Se assim se constituía um aparelho de legitimação dos conteúdos que viriam a ser desenvolvidos, o processo de autorização de si-mesmos era complementado pela ostentação de títulos e de ofícios *já* desempenhados na ordem imperial portuguesa tanto por Leonardo Paes quanto por António Frias. Ambos clérigos, o primeiro era da aldeia de Gandaulim, licenciado nos Sagrados Canônes, Vigário confirmado da Igreja de S. Tomé, Protonotário Apostólico e Notário do pontífice, para além de se afirmar descendente da família dos reis de Sirgapor. Já Frias, nascido em Talaulim, mestre em Artes, também se apresenta como Protonotário Apostólico, Notário da Bula da Santa Cruzada e Juiz das Habilitações das Ordens Militares, capelão fidalgo do rei, bem

150 Ambrosio Calepino, Aristoteles, Dioniso de Halicarnasso, Ovídio, Plínio, Quinto Cúrcio, Estrabão, Marcial, Cícero, Virgílio, para os clássicos; Genesis, Ecclesiastico Livro dos Reis, Ezequiel, Josué, Isaías, S. João Evangelista, S. Mateus, S. Paulo, Sto. Agostinho, Eusébio Cesariense, S. Gregorio Nazianzeno, S. Jerónimo, S. João Crisóstomo, S. Isidoro de Sevilha, Ludolfo da Saxónia, S. Tomás - para a cultura bíblico-patristica, e Jerónimo Osório, João de Barros, Luís de Camões, Damião de Góis, Diogo do Couto, S. Francisco Xavier, Horácio Turselino, padre João de Lucena, Soror Maria de Jesus, frei Manoel dos Anjos, Manuel de Faria e Sousa, para os ibéricos.

151 Frias, 1702, «Prologo ao Leyton».

152 Paes, 1713, «Prologo ao Leyton».

como, e também ele, Vigário confirmado da igreja paroquial de Sto. André de Goa Velha.

Também a dedicatória era um momento importante para sedimentar esses propósitos de legitimação. Frias, que escreve primeiro, dedica o seu livro ao Marquês de Marialva, D. Pedro Luís de Menezes, nada menos do que o Mordomo-Mor do rei de Portugal, um dos ofícios mais importantes da Casa Real, explicitando a relação de «serviço» da parte da sua família em relação a este «Grande» do reino. Já Paes dedica o seu tratado ao próprio monarca, D. João V, assumindo ser ele o principal dispensador de benefícios. Enquanto o primeiro encarece o papel de escudo que o Marquês de Marialva desempenhará face às detracções e murmúrios que se faziam ouvir contra a nobreza dos brâmanes, Paes diz precisar do apoio do rei para intimidar a furiosa inveja dos mesmos, dando a entender que o seu grupo estava a ser favorecido.

O pragmatismo é ainda mais explícito quando se pensa nas estratégias textuais utilizadas. Ambos os livros entroncam a história das suas nações (e note-se que os dois autores preferem utilizar a palavra «naçam» ao vocábulo «casta» que os próprios portugueses tendiam a utilizar para os diferenciar) na história bíblica, cristianizando (ou proto-cristianizando, como insinua Frias) os tópicos constitutivos da memória local daqueles grupos sociais. Talvez ainda mais do que a forma, é essa cristianização da memória histórica destes grupos «novamente convertidos» que é particularmente surpreendente, embora, e mais uma vez, tal estratégia não se distinga daquela que estava a ser utilizada noutros lugares dos impérios ibéricos. Mesmo assim, não deixa de ser verdade que esse processo de auto-impressão na memória de conteúdos que evocavam, cada vez mais, realidades produzidas em espaços e tempos exteriores, como se eles sempre tivessem sido interiores, era extremamente perigoso, pois inculcava o projecto de redefinição identitária nas profundezas da alma. Tornando norma o que antes era margem.

Com as armas das letras, os autores destes tratados passaram a esgrimir os argumentos que suportavam as suas convicções.

A *intentio* subjacente à escolha do género revela-se numa primeira leitura da tábua das matérias tratadas por Paes. De facto, a sistematicidade do índice indica essa tentativa de inscrever no entendimento (nesse núcleo estruturado pela gramática, pelas regras

que subjaziam à própria língua, nesse lugar onde os sentidos, no final de contas, se produziām), de uma forma gradual, passando do universal para o particular, a verdade da argumentação. Compreende-se, pois, que Paes opte por iniciar o seu tratado no momento da Criação. Face a esse momento paradigmático é descrita a divisão das terras e a criação da Índia, espaço no qual tinham ocorrido os passos mais importantes da história sagrada («nella creou Deos o Paraíso», «nella nasceo a Sacratissima Virgem Maria (...) morreo, & resuscitou maravilhosamente Christo Senhor nosso»)¹⁵³ e para onde Noé enviara Indo, seu descendente. Nesse mesmo espaço encontrava-se o rio Phison, um dos quatro rios do Paraíso, transformado em Gange por causa de um irmão de Indo, também aí enviado - o que explicava, segundo Paes, a devoção que se tinha a esse rio tomado por santo, e o rito de aí as pessoas se lavarem ou, até, de conservarem em suas casas «agua do Ganges», «como os Christãos a agua benta»¹⁵⁴. Paes prossegue a descrição do espaço e a inscrição nele de vários momentos da história cristã, momentos esses que, no final de contas, o tinham constituído, desde há muito, em território cristão.

Depois de ter terminado a identificação do território, Paes apõe-lhe a sua história política, traçando uma genealogia das realezas da Índia e da sua divisão e multiplicação no espaço. Toda essa história que remontava ao patriarca Noé e à descendência do seu filho Sem, era, como se iria comprovar na parte seguinte, a história dos charodos. É no tratado III que o vigário de S. Tomé analisa a «gente da India». Partindo de uma representação corporativa da sociedade, compara-a à teoria das varnas, explicando que na cabeça se situavam, de facto, os imperadores e os reis (os kshatryas), no coração, os profetas e os sábios (os brâmanes), enquanto que nos pés se encontravam os plebeus (os sudras), ordem hierárquica assumida, inclusive, no *Jadegatutan*, ou *Pomar das Castas*, tratado escrito pelos próprios brâmanes¹⁵⁵. Aí mesmo se dizia que os charodos eram a mais nobre de entre todas as nações da Índia por serem descendentes de reis. Por, desde sempre, serem eles os detentores do poder temporal¹⁵⁶. Paes procurava rebater, por essa via, duas versões alternativas que

¹⁵³ Paes, 1713, p. 5.

¹⁵⁴ Paes, 1713, p. 14.

¹⁵⁵ Paes, 1713, pp. 155-178. Num texto provavelmente anterior, cujo autor ainda não consegui identificar, é referido o mesmo tratado (possivelmente utilizado pelo próprio Paes). Aí se dizia que «a primeira casta he a dos rayas que he humã nação nobilissima de que todos os reys de Canara procedem que se tem por tão antiquos e famosos nas armas nestas partes como nas de Europa os godos» (DUP, II, p., 260).

¹⁵⁶ Essa função fazia parte, aliás, da divisão categorial contida nos escritos sanscriticos, de acordo com a qual, a sociedade dividia-se entre os detentores do poder temporal, os que possuíam mérito espiritual e intrínseco, e a generalidade das populações (Das, 1982, p. 7).

circulavam naqueles lugares e que visavam um mesmo fim. Uma destas versões apresentava os charodos como sendo descendentes de meros «soldados», razão pela qual não deviam ser elevados a nobres. Outra explicava que alguns charodos tinham sido «afilhados» por um antigo rei da Índia, e era essa a origem da sua hipotética vinculação régia (não pelo sangue mas sim pela adopção). Enquanto noutros lugares - demonstrava-se - o nome resultava da combinação do nome «charo», o qual significava soldo, com a forma verbal «di». Charo+di = charodi. Da audição repetida desse mesmo pedido resultara o nome pelo qual tais soldados ficariam conhecidos¹⁵⁷. Depois de refutar estas teorias, Paes procura destruir a imagem dos brâmanes, mas também, e este é um ponto a reter por aquilo para o qual ele remete (e recordo, mais uma vez, o caso de Chorão), dos sudras, nos quais inclui os ourives, os latoeiros, os ferreiros, os carpinteiros, os bogas, os oleiros, os barbeiros, os mainatos, os farazes e os alparqueiros, enfim, todos aqueles que se faziam passar por lavradores («exercício em todas as partes do mundo muito honroso»), afectando «Soberania na nobreza, pervertendo para isso o antigo proloquio Charodo Quetri em Sucro Quetri»¹⁵⁸. Os tratados seguintes ocupam-se, porém, com a refutação da primazia bramânica e da versão da história que os brâmanes procuravam impôr.

Sendo que o tratado de Paes era já uma resposta ao de Frias, cabe então perguntar que versão da história era essa?

Contrariamente a Leonardo Paes, António Frias propusera uma explanação da história dos brâmanes do Sul da Índia. A sua narrativa assenta sobre a estrutura que organizava os tradicionais tratados linhagísticos e de nobreza que circulavam no próprio reino de Portugal (identificando os fundadores das linhagens, as suas faanhas, a grandeza e o esplendor da sua descendência). Na realidade, mais do que a história, Frias focaliza o próprio grupo e o modo como ele se comportara ao longo da história. Trata-se, pois, de um enfoque estruturalmente distinto. É a história do grupo aquilo que interessa deslindar, então, e é por isso que defende a necessidade de «fallar primeiro no fundador, & propagador della; pois o lustre de qualquer familia consiste na dignidade, & excellencia da sua derivaçam»¹⁵⁹. Nesse processo ascendente, Frias

¹⁵⁷ Paes, 1713, p. 154, p. 167.

¹⁵⁸ Paes, 1713, p. 185. Mais uma vez (e recordo, novamente, o estudo de 1934 de Panduronga Pissurlencar) se torna claro que a questão terminológica, os conteúdos sociais de determinandas categorias - neste caso, os charodos - era tudo menos uma questão pacífica, contrariando as imagens que tenderam a essencializar a ordem social local e as suas hierarquias.

¹⁵⁹ Frias, 1702, p. 20; veja-se Monteiro, 1993, p. 44

chega até Cheriperimal, rei do Malabar que tinha vivido no primeiro século da era cristã.

Nessa etapa textual, Frias entronca a história dos brâmanes na história cristã. Explica o clérigo que esse rei fundador da nação bramânica não era nenhum outro senão Gaspar, um dos Reis Magos que tinham prestado homenagem ao Cristo recém-nascido. A dimensão cristológica da argumentação de Frias não mais o iria abandonar ao longo do tratado, remetendo, possivelmente, para a leitura de Jerónimo Osório, «& assim repito toda aquella historia, ainda que commua & sabida», diz Frias, como que inscrevendo num senso comum intemporal uma tradição que ele próprio estava a constituir.

Em suma, também na origem da nação bramânica estava um rei que partilhara a história cristã. Todavia, no correr da argumentação Frias desdirá algumas das suas próprias teses: afirma que antes mesmo de Cheriperimal houvera reis brâmanes do Malabar; explica depois, não com grande convicção, a grandeza da dignidade sacerdotal, explicando que essa dignidade só podia ser alcançada por «aquelles que procederem do Sangue Real», para, em seguida, referir a hierarquia das varnas, situando os brâmanes à cabeça e os «dos Braços os Ghetris» não atribuindo nem a uns nem a outros quaisquer funções¹⁶⁰. Embora desvirtue o texto que convocara para mostrar tal hierarquia, Frias explica que, independentemente da verdade fáctica nele contida, a verdade textual era, em si mesma, sugestiva da ordem de relações político-sociais. Esta consciência da relação estabelecida entre representação textual e realidade social é extremamente importante e Frias, porque brâmane, conhecia bem os efeitos criativos que tais discursos podiam ter!

O resto do tratado de António João Frias segue o mesmo itinerário, combinando capítulos que entroncam na história cristã a história dos brâmanes com outros, mais analíticos, em que são descritas as virtudes bramânicas (não só a antiguidade e a linhagem, mas também a ciência) e ainda com outros, por fim, que complementam a argumentação com a própria história presente. Dessa forma, passado e presente constituíam, no fundo, duas faces da mesma realidade - e essa realidade era a da supremacia bramânica na história dos homens, na história cristã.

¹⁶⁰ Frias, 1702, p. 27, p. 33.

Uma das diferenças estruturais de ambos os tratados diz respeito, precisamente, à definição de nobreza que um e outro privilegiaram. Apesar de Frias escrever, explicitamente, um tratado de genealogia, é Paes que remete para o critério linhagístico a principal (e única?) forma de adquirir a verdadeira nobreza, partindo do princípio de que a vinculação dos brâmanes a Cheriperumal não era mais do que uma ficção mal engendrada. Apresentando-se ele mesmo como descendente dos reis de Sirgapor, Paes argumenta que a verdadeira nobreza era aquela cuja ascendência entroncava numa família real. Por isso importava estabelecer correctamente a genealogia de cada linhagem para que se pudesse conhecer, dessa forma, a antiguidade de cada nobre e a legitimidade da posse do poder temporal. E em Goa, segundo Paes, apenas o grupo charodo se podia afirmar como descendente de sangue real.

Embora participando do mesmo imaginário que valorizava a nobreza hereditária face à adventícia nobreza política, Frias argumentara, ao invés, que mais nobre era aquele que combinava em si-mesmo os vários tipos de nobreza: as ciências, a riqueza, as armas, a virtude, o merecimento. Para Frias, «a nobreza hereditaria he sempre mais illustre, porque he natural; e se a esta se unem a virtude, a sciencia e o valor, ficam estas virtudes com mais realce, ficando quem as possuihe com mayor gloria»¹⁶¹. Não eram os charodos, mas sim os brâmanes aqueles que melhor combinavam estas diferentes naturezas - e isso devido ao mérito intrínseco dos membros deste grupo, o qual se manifestava, exteriormente, dessa forma: na acumulação de virtudes que lhes permitia ser, na prática, os mais nobres.

Simultaneamente, ambos os autores procuravam demonstrar que o seu *status* anterior à chegada dos portugueses era mais nobre do que o da maior parte daqueles que se tinham estabelecido, nos primeiros anos, na Índia, mais nobre do que a nobreza dos «descendentes», pela antiguidade, pela limpeza do sangue, pelo exercício das virtudes. Justificando, *a priori*, que lhe fossem atribuídas a eles tais dignidades e tais ofícios. Nesse contexto, realçar a nobreza dos fundadores e a antiguidade de tal fundação, bem como a homogamia que diziam caracterizá-los, era da maior importância. É que se em Portugal se dizia, ainda no século XIX, que nobreza antiga era «a que vem desde o Sr. Rey d. Affonso V, ou mais de trás»¹⁶², Frias e Paes faziam remontar a sua aos tempos bíblicos. Como se viu, Frias, que escreve primeiro, afirmava os brâmanes como

¹⁶¹ Frias, 1702, p. 9.

¹⁶² Na expressão do Conde de São Lourenço, cit. por Monteiro, 1993, p. 44.

descendentes de Cheriperimale, e que este era nada menos do que Gaspar, um dos Reis Magos¹⁶³. Provavelmente referindo-se a um rei Chera, da dinastia Perumal que governara o Malabar nos primeiros séculos da era cristã, cujos territórios incluíam parte do Concão, Frias explora algumas das imagens positivas que circulavam sobre a grandeza e a santidade de um destes reis para, ao associá-lo à história cristã e à simbólica vassalagem então instituída, alcançar dois objectivos: provar a descendência bramânica de uma realeza historicamente comprovada; localizar essa realeza na memória dos cristãos. Essa inscrição, essa marcação, essa tomada de posse da memória cristã é, sem dúvida, um gesto consciente, um gesto estratégico. Ao mesmo tempo, ao dizer que o fundador dos brâmanes era um dos Reis Magos, Frias valorizava, também, uma actividade actividade naturalmente associada aos brâmanes - a ciência mágica - invocada, com frequência, pelo Santo Ofício para condenar membros deste grupo, e argumento central, por exemplo, no tratado de Cunha Jacques, para o desacreditar.

Dando como certa a identificação entre Cheruperimale e Gaspar, entre o Rei Mago e a sua ciência, e os brâmanes e a sua, Frias prossegue a reconstituição histórica da vivência de Gaspar na Índia. Embora contida em várias páginas, a narrativa resume-se a alguns eventos, muitos dos quais circulavam entre os cristãos de S. Tomé, devendo por isso ser bem conhecidos dos portugueses. De entre estes destacava-se o baptismo de Cheriperimale por São Tomé, assumindo o nome de Gaspar e renunciando ao trono. Tinha sido essa renúncia - e não explorarei, aqui, a manifestação do ideal bramânico do renunciante que parece emergir neste lado da história - a provocar a divisão da realeza e a permitir a ascensão da actual casa real de Calecut, da qual descendia o seu actual Samorim. Seria ainda nesse contexto de realeza que Gaspar construía, nessa cidade, um templo cristão (agora transformado em templo «gentio»), o qual não era nada menos do que o templo de Calecut onde Vasco da Gama entrara, reconhecendo aí uma imagem da Virgem e dos próprios Reis Magos¹⁶⁴. Por fim, depois de considerar como estabelecida a filiação entre os brâmanes de Goa e o dito rei Cheriperimale, e de ter comprovado, num outro capítulo, que os brâmanes não só tinham a nobreza de armas quanto a nobreza episcopal¹⁶⁵, sendo até responsáveis pelas primeiras missões na Índia, Frias permite-se concluir que os brâmanes mostravam

¹⁶³ Frias, 1702, pp. 20-24.

¹⁶⁴ Frias, 1702, pp. 25-27, 37-39.

¹⁶⁵ Frias, 1702, pp. 47-54 e 54-57.

«serem os mais nobres, & principaes entre os Indios, nam so por hum nobreza natural herdada dos seus progenitores; mas por outra adquirida pelo seu procedimento proprio: fazendose dignos de todo o louvor, & habilitandose para o logro da eterna gloria»¹⁶⁶.

Em jeito de resposta, Paes filiar a paternidade dos charodos num momento ainda mais distante. Era em Indo, neto de Saba, filho de Sem, um dos filhos de Noe, que tinham origem, como se viu, os Rajas, ou Rajput Kshatryas, ou, no idioma goês, Charodos. Descendente de Indo era o imperador Pondo - do qual faziam menção as escrituras gentílicas -, cuja realza deixara muitos vestígios nos territórios da Índia onde havia «casas & Palacios do dito Emperador» como os «muitos palacios subterraneos» de Salcete, de que restavam as caves da aldeia de Aquem¹⁶⁷. Outro imperador do qual descendiam os charodos era o mítico Poro, contra quem lutara Alexandre nas suas campanhas pelo Norte da Índia. E apesar do reino de Poro se situar na zona do Punjab, um seu descendente, Satespor Raja tivera o seu palácio «sito na Aldea de Colvale das terras de Bardes, & junto a elle hum grandioso tanque, & em hum pedra estavã humas letras gentílicas, que significavão as excellencias deste Rey»¹⁶⁸. Declarando-se ele mesmo descendente dos reis de Sirgapor, Paes conclui que «na India nunca ouve Rey que não fosse da origem da Real nação dos Razeputrus Qhetris», deduzindo, dessa forma, que a verdadeira nobreza de Goa se encontrava, apenas, entre os charodos.

Tal como Frias, também Paes vai associar um rei qhetri a São Tomé. Agora esse rei denominava-se Sagamo (Paes inspira-se na idade *Sangham* para daí derivar o nome deste monarca, estar-se-ia a referir a Sadamo, governador de Goa no século XI, ou evocava a linhagem dos reis de Vijayanagar?), e tinha sido ele a dar ao apóstolo madeira para que este construísse a primeira igreja cristã da Índia. Mais tarde, «este rey foi martirizado pelos infieis, & sepultado no mesmo templo pio»¹⁶⁹. É nesta altura que Paes se resolve a desacreditar o adversário. Para Paes, os brâmanes descendiam de Mogog, o neto de Noé do qual descendiam também os judeus (e dessa forma se reforçava esse outro paralelo que também circulava na época). E se os judeus tinham sido responsáveis pela morte de Cristo, os brâmanes tinham assassinado S. Tomé:

¹⁶⁶ Frias, 1702, p. 70.

¹⁶⁷ Paes, 1713, p. 63.

¹⁶⁸ Paes, 1713, p. 69.

¹⁶⁹ Paes, 1713, pp. 70-71.

«vendo os bragmanes sacerdotes, & magos da gentildade da India os milagres que obrava o glorioso Apostolo Sao Thome, & que se perdia o culto dos idolos, & seu credito, & sustento, determinarao tirar lhe a vida, ja que nao podia a vista de seus milagres usar de seus enganos»¹⁷⁰.

Pior ainda, o mesmo rei Perimal que os brâmanes diziam ser o rei Gaspar era, ao invés, um descendente desses que tinham morto o apóstolo, vivendo cerca do século XII (Paes remete para Perumal, rei kadamba), não podendo, por isso, ser contemporâneo de S. Tomé. Por outro lado, dele descendia o Samorim de Calecute, aquele que introduzira o Islão na Índia, morrendo, segundo a lenda, no caminho para Meca¹⁷¹. De nada valera a Frias reconhecer terem sido os brâmanes a matar o apóstolo, justificando-o com uma comparação explícita a São Paulo. Segundo ele andavam «tão cegos nos erros da sua idolatria, & se prezavão de serem zellosos observadores della, lhes parecia ser seu dever, evitar a cousa que pudesse dar detrimento á sua duração»; mas depois de cristianizados, tinham-se tornado nos mais ardentes defensores da fé cristã, como comprovavam os três brâmanes mortos em Cuncolim, em 1583, quando do martirio dos padres jesuítas.

Nos mesmos moldes de Miguel da Purificação e Mateus de Castro, também António João Frias e Leonardo Paes, vão elencar inúmeros exemplos de charodos e brâmanes que, já sob a dominação portuguesa, davam provas dessa virtude. A esse respeito, Paes invocava Timoja e Mel Rao, através dos quais os portugueses tinham conquistado Goa, assim como outros charodos, utilíssimos à dominação portuguesa e por isso recompensados com justos títulos e honras. Caso de Heman Naique, conhecido por Baltasar Noronha, «a quem Sua Magestade pelos serviços de seu pai fez moço da Camera, & ao depois acrescentou o dito foro em Escudeiro fidalgo, & finalmente a Cavalleiro fidalgo, com grandes moradias»; dos seus próprios ascendentes que, em terras de Bijapur, tinham intercedido pelo bispo Mateus de Castro, alcançando de Adil Shah a concessão para que este construísse igrejas em Bicholim, Banda e Virgula; de Agostinho Correia, natural de Nerul, e de Lourenço Gonçalves, da aldeia de Santa Bárbara, martirizados; do povo de Orlim, o qual se tinha barricado na igreja de S. Miguel quando as forças do Adil Shah tinham tomado Salcete, «arvorando a bandeira do magnanimo Rey de Portugal, defenderão com muito valor, animo, & bizzaria por tempo de seis meses»¹⁷². Por fim, o caso de Zaitagy

¹⁷⁰ Paes, 1713, p. 243.

¹⁷¹ Paes, 1713, p. 142.

¹⁷² Paes, 1713, p. 171, p. 173, pp. 125-130, p. 163, pp. 173-174.

Rane, o qual acompanhara os portugueses na guerra do Ceilão, recebendo como mercê as aldeias de Nadora, Revora e Pima (confiscadas por motivos de revolta), «& aos que se converterão da dita família à nossa Santa Fé Catholica fez merce de Dom, & do apellido Lisboa»¹⁷³. O título de Dom e o apelido Lisboa... Que melhores insígnias do que estas podiam manifestar a fortíssima ligação estabelecida entre os charodos e a coroa de Portugal?

Sumarizando, pode dizer-se que tanto Frias quanto Paes conheciam bem os discursos de legitimação de nobreza que circulavam, nessa época, no reino português (a audiência a que aspiravam os seus tratados) recorrendo a uma estratégia semelhante para defender conteúdos distintos: a combinação do critério linhagístico (e, através dele, o entroncamento da história da Índia e da sua «maçã» na história cristã) com o critério de serviço ao rei (e com a posse daqueles elementos que definiam, no fundo, o conceito de casa - o senhorio, o ofício «palatino», o título, etc.). Afirmando-se descendente de reis, Paes não tem dúvidas de que a sua família, bem como as restantes famílias charodos de Goa, todas elas de sangue real, eram as mais bem posicionadas para ocupar, permanentemente, os lugares do governo. Embora Frias não renuncie, também, à ascendência real, a sua argumentação privilegia o serviço que os sacerdotes, desde tempos imemoriais, tinham prestado aos reis, serviço esse que lhes concedera a precedência no próprio governo. Valorizando a sabedoria, a ciência e as letras, antes ainda das armas, o brâmane também não teria dúvidas acerca da primazia do grupo bramânico no seio dos poderes locais.

A consciência de que a teoria das varnas podia ser comparada com a classificação trinitária que caracterizava a «sociedade de ordens» ocidental terá favorecido o sucesso destes combates discursivos. Todavia, e como fez notar Nuno Monteiro a propósito do caso português e da permanência da teoria das ordens, também essas classificações sociais locais (a teoria das varnas) podia esconder «uma enorme ambivalência» e uma «grande diversidade de apropriações»¹⁷⁴. Ou seja, podiam ocultar as próprias dinâmicas sociais, essencializando identidades grupais que se apresentavam como intemporais para garantir a fixação e a reprodução de um *status* que podiam ter alcançado naquele preciso momento. E se as tematizações das memórias dos grupos brâmanes e charodos aqui apresentadas não deixam dúvidas quanto à conflitualidade social existente em Goa, antes de, e durante a dominação

¹⁷³ Paes, 1713, p. 177.

¹⁷⁴ Monteiro, 1996, p. 19.

portuguesa, elas não garantiram, todavia, a primazia futura de qualquer um destes grupos. Na sua luta local, mas também, na contestação ao poder atribuído às elites de origem portuguesa, em quem dificilmente reconheciam qualquer supremacia.

*
* *
*

A recriação identitária através dos discursos de representação - textuais, mas também outros, e seria interessante analisar as casas sobradadas de Goa nesse mesmo contexto, as formas de cortesia que aí se desenvolveram, as confrarias e irmandades de naturais, os novos e velhos rituais, o vestuário¹⁷⁵ - caracteriza as tentativas de Miguel da Purificação, Mateus de Castro, António Frias, Leonardo Paes, e de muitos outros que por economia do espaço não foram aqui referidos. O facto de tais discursos serem produzidos *extra territorium*, por crioulos, mestiços, castiços e «Índianos naturais» configura-os como discursos singulares. Trata-se de um conjunto de reflexões em que a conceptualização foi facilitada pela distância, em que o discurso de representação emerge de uma forma mais sistemática, e, se assim se quiser, mais puramente intelectual. Neles se entrevê uma *poética da distância*, uma estetização dos próprios conteúdos, retirados do seu contexto, isolados e reconstruídos discursivamente. No caso dos últimos textos, a sua relevância reside no facto de eles constituírem, também, uma etapa no processo de construção da identidade dos brâmanes e dos charodos de Goa e, dessa forma, da própria identidade goesa. Ela significou o esquecimento de alguns elementos constituintes da memória anterior desses mesmos grupos, e a exaltação de outros, mais actuais e mais eficazes, os quais procuravam impôr-se como *a memória mais verdadeira, uma memória imemorial*. Na realidade, estes discursos procuravam impôr-se, como poderia dizer Paul Connerton, como *história*¹⁷⁶. Os conteúdos «ocidentais», «cristãos», dessa memória/história grupal, apontam, pois, para níveis de adesão à ordem imperial portuguesa que constituíam estas elites como verdadeiros pilares.

¹⁷⁵ Em 1630, por exemplo, os irmãos da confraria de Nossa Senhora dos Remédios da Igreja de S. Tomás «dos naturais da terra, e descendentes do Gentio», pedem ao rei para usarem as vestes da irmandade nas procissões, o que lhes é concedido (Aranha, 1731, III, fls. 64-64v).

¹⁷⁶ Connerton, 1989, p. 13 e ss.

A fixação de um conjunto de tópicos mais ou menos coerentes em livros que acabariam por ser publicados acresce a sua importância. Tal fixação revela, desde logo, uma nova sensibilidade em relação aos processos de conservação e de transmissão da memória que operavam no mundo ocidental, e, possivelmente, à própria simetria entre memória e livro que operava no mundo ocidental. Frias afirma-o explicitamente, ao lembrar que pela escrita se evitava o esquecimento. Por outro lado, a forma, a língua em que são escritos, as autoridades que convocam, a estrutura da narrativa revela a profundidade que, em certas camadas, a conversão alcançava - cristianizando cada vez mais o seu imaginário, a sua relação com o real e a memória, povoando-o de tópicos e imagens que eram mais ocidentais do que locais. A preferência dada a textos produzidos no contexto da dominação portuguesa e a «subalternização» dos escritos locais, remetidos para a categoria de «fábulas» por ambos os autores, indicia um processo de interiorização da linguagem social do dominante de consequências altamente estruturantes para a vida local e para a própria permanência da dominação portuguesa. Seria interessante estabelecer pontes, também aqui, com os tratados de refutação do «gentilismo» que são escritos por goeses, novamente em português, e ainda nesta mesma época; desde logo o já referido texto de João da Cunha Jacques, mas também os textos do padre Jácome Gonçalves, missionário no Ceilão, entre outros. E, inversamente, o cultivo de «géneros literários» indianos por parte dos portugueses/ocidentais aí instalados. Essas pontes permitiriam dar conta do hibridismo da cultura local, da mestiçagem cultural, se assim se quisesse, que caracterizavam as experiências que aquelas gentes (portugueses incluídos) estavam a viver.

É neste contexto que, e note-se que seria igualmente pertinente referir as questões eclesiásticas que opunham a coroa de Portugal a Roma, na segunda metade do século XVII, bem como as questões «imperiais», cuja síntese mais recente se deve a Glenn J. Ames¹⁷⁷, que vale a pena recordar duas discussões vizinhas, *locais*, que ampliam os significados destes comportamentos.

Aquilo que estava a acontecer no contexto da dominação portuguesa era muito semelhante ao que ocorria, também, em territórios que lhe eram vizinhos. Susan Bayly mostrou em *Caste, Society and Politics* que a intensificação das tematizações das sociedades indianas como sociedades conscientemente organizadas em torno das varnas são, no mínimo, contemporâneas ao ocaso do império mogol, multiplicando-se

¹⁷⁷ Ames, 2000.

ao longo do século XVIII, embora as cronologias concretas destas reorganizações sejam difíceis de estabelecer¹⁷⁸. Refere Bayly que esta dinâmica assentou sobre dois processos que confluíram neste período: a afirmação da realeza associada a sacerdotes e ascetas, e o reconhecimento dos brâmanes enquanto letrados e mercadores. Processos esses que já se vislumbravam na monarquia de Vijayanagar, no século XVI, e que, posteriormente, reapareceriam conjugados na figura de Sivaji, na segunda metade do século XVII (ou seja, em territórios e experiências vizinhas das experiências goesas), difundindo-se, a partir daí, por todo o continente¹⁷⁹. Já antes, Veena Das tinha alertado para a historicidade destes processos de narrativização identitária, mostrando que no Gujarat, muitos dos textos produzidos por grupos brâmanes e baniyas estavam associados à dominação muçulmana e à necessidade que estes grupos tinham sentido em marcar a sua diferença social¹⁸⁰. A tendência crescente entre muitas elites locais do norte ao sul da Índia se reivindicarem herdeiras da varna kshatrya - caso dos Rajput do Rajasthan, por exemplo, mas também daqueles que se afirmavam descendentes dos próprios Rajput (caso dos Charodos de Goa)¹⁸¹ - acompanhava este processo. No século XVIII, como o demonstrou Nicholas Dirks ao analisar a construção da realeza palayakkarars no país Tamil, verificavam-se iam muitas encomendas de «crônicas dinásticas» que pretendiam filiar, precisamente, as elites a origens míticas e religiosas, nomeadamente as origens kshatryas. Em *Symbols of Substance*, Subrahmanyam, David Shulman e Narayana Rao mostraram algo de semelhante a acontecer nos reinos Nayaka, o mesmo Subrahmanyam voltou a demonstrar a tentativa de fixação - pela escrita - de identidades políticas, e David Ludden realçou recentemente o modo como a própria mobilidade que a urbanização e as constantes migrações suscitavam facilitava o desenvolver de estratégias ascensionais, manifestadas no reposicionamento de determinados grupos numa hierarquia mítica, intemporal, sobretudo em espaços nos quais os estatutos anteriores de tais grupos eram ignorados¹⁸².

O mesmo aconteceu, como se viu, entre os grupos que se vinculavam à varna brâmane - apesar destes, efectivamente, ostentarem uma auto-consciência bastante anterior. Sabe-se que o *Mahabharata* e o *Ramayana* circulavam em Goa, nos finais do século

178 Bayly, 1999, *maxime*. Também, Bayly, 1999a, p. 25.

179 Sobre a importância de Sivaji na imaginação política local veja-se Gordon, 1993.

180 Das, 1982, pp. 13-14.

181 Paes, 1713, p. 32.

182 Dirks, 1987; Subrahmanyam, David, Shulman & Narayana Rao, 1998; Subrahmanyam, 2001; Ludden, 2002, cap. 2.

XV, sendo o seu autor, possivelmente, o guru Krushnadas da aldeia de Quelossim¹⁸³, também autor do texto *Sri Krisnacharitrakatha*. No entanto, estas versões goesas dos textos míticos diferiam do texto compilado por Valmicki em alguns pontos interessantes. No *Ramayana* goês, por exemplo, introduzira-se um episódio segundo o qual um demónio trouxera Rama, ainda criança, de Ayodhya até Goa, até à aldeia de Cola; aí, Vasishta, o guru de Rama, iria encontrá-lo. Entretanto o rival Indrajit, filho de Ravana, leva Rama para Mormugão, de onde Vasishta consegue livrar. Ele e Rama encontram os gancares de Majorda, Utorda e Chicolna, regressando finalmente a Ayodhya. Do mesmo modo, a versão goesa do *Mahabharata* seria reescrita, e assim sucessivamente, adequando estes textos - que pela sua forma manuscrita eram mais facilmente manipuláveis - às novas circunstâncias. Note-se, aliás, que o episódio do *Ramayana* não coincide com outro mito que circulava em Goa, neste mesmo período. Enquanto que no épico, são as aldeias de Cola, Majorda, Utorda e Chicolna aquelas que têm contacto directo com o herói, no mito de Parasurama, tal como ele surge no *Sayadhri Khan*, seria a aldeia de Benaulim a ser escolhida pelos deuses. Embora se tratasse de aldeias de Salcete, relativamente vizinhas, estas versões são um testemunho da multiplicidade de explicações históricas que continuavam a conviver no espaço goês.

É também neste horizonte geral e local de produção/circulação de textos legitimadores e constituidores dos grupos sociais - e, em concreto, dos grupos sociais que se posicionavam no poder ou aspiravam a ele, situações que o contexto de dominação exterior podia, inclusive, potenciar - que devem ser situados os textos aqui analisados.

Igualmente curioso é verificar que processos semelhantes ocorreram noutras dominações imperiais, e em contextos culturais profundamente distintos; similitudes que mereceriam, por si só, várias investigações. Refiro-me, mais uma vez, aos territórios dos actuais México e Perú: os discursos milenaristas indígenas que emergem como forma de resistência, os *Titulos Primordiales* estudados por Serge Gruzinski, nos quais se reescreve a memória indígena e se inscreve esta na história cristã, as histórias escritas por mestiços, nas quais se procurava inserir a história local dos incas, aztecas e maias, numa história global¹⁸⁴. Apesar de no caso goês

¹⁸³ Gomes, 1996, introd.

¹⁸⁴ Gruzinski, 1988, cap. III, Zuñiga, 1999, Cañizares Esguerra, 1999. Nancy Shoemaker analisa um processo de certa forma similar para a América do Norte da primeira metade do século XVIII (Shoemaker, 1997). No início de *Penumbra Visions*, Subrahmanyam explora, precisamente, as pontes que se podem entretecer entre processos «americanos» e processo «indianos» (Subrahmanyam, 2001, cap. 1).

(evidentemente, uma situação micro quando comparada com a imensidão territorial e cultural do império americano espanhol) não se verificarem situações idênticas às que deram origem aos *Titulos*, aí se encontram, também, as histórias mestiças (que outra coisa se poderia chamar à *Relação Defensiva?*) e as reconstruções da memória. E o facto de Garcilaso de la Vega, o Inca, dedicar os seus *Commentarios Reales* à duquesa D. Catarina de Bragança, e de a edição *princeps* deste texto ser de Lisboa, de 1609, ou de António Pinelo ter origem lisboeta não devem ser descurados em todo este processo de circulação de imagens, de tópicos, mas também, ... e como se viu, de pessoas e de comportamentos.

Por fim, todas as observações aqui condensadas desafiam alguns aspectos de uma ou outra explicação de escopo mais amplo. Em *Imagined Communities*, Benedict Anderson considera que o declínio da comunidade sagrada, da ideia de *respublica christiana*, constituiu uma das condições culturais para que, a longo prazo, emergisse o conceito alternativo de nação enquanto comunidade política imaginada. Essa ruptura estaria ainda associada à expansão europeia e ao decréscimo do conhecimento do latim, correlativo à expansão das línguas vernáculas. Diferentemente, o recrudescer da ideia (e da dimensão) de comunidade sagrada, de *respublica christiana*, de *civitas dei*, no século XVI, terá estimulado, no caso goês, e num primeiro momento sem grande continuidade - como bem assinalou Cañizares Esguerra - uma primeira tematização do conceito de nação portuguesa, e, sobretudo, do conceito de «pátria nacional». Na realidade, a par da nação portuguesa seriam tematizadas, também, a nação bramânica, a nação charodo, a nação goesa, todas elas apresentando-se como partes privilegiadas da pátria portuguesa. Se a potencial equalização inerente à conversão colectiva ao Cristianismo terá favorecido a auto-diferenciação das «nações» colonizadoras¹⁸⁵, a imaginação, ainda que incipiente, ainda que de contornos mais sentidos do que conceptualmente definidos, de uma comunidade proto-nacional. Seria essa mesma conversão, por sua vez, a potenciar a redefinição identitária das próprias elites locais, reconstrução que estaria na base, por sua vez, de uma futura identidade transversal. Não terá sido a secularização, mas sim a confessionalização (a religião) a estimular essa nova imaginação da comunidade. E nesse sentido, os resultados deste estudo inclinam-se mais para as leituras propostas por Peter van der Veer em *Conversions to Modernities*, e apesar de os estudos aí incluídos se referirem, sobretudo, aos casos inglês e francês, e aqui assim sintetizados:

«the colonial era makes new imaginations of community possible, and it is especially in the religious domain that these new imaginations take shape. In that sense, conversion to another faith is part of much larger transformations affecting both converts, nonconverts, and the missionaries themselves»¹⁸⁶.

Enfim, a reformulação identitária foi a estratégia comungada pelos diferentes grupos com a melhor forma de lidar com as situações criadas pela conversão e as ameaças que elas encerravam. Foi neste contexto que a «natio» - uma «natio» como «nobreza natural» e não a «natio» jurídica que circulara no século anterior - reemergiu com grande pujança, associando a ela novas variáveis diferenciadoras, as quais, combinadas com a clássica divisão por «qualidade» entretecia um espaço social extremamente dividido. Em alguns momentos, esses discursos pareciam adequar-se aos mecanismos que já operavam entre as elites indianas. Quer isto dizer que ninguém mais parecia desejar a mistura das nações, essa realidade tornada possível pelo visionário decreto de Afonso de Albuquerque, lançado para fazer face a necessidades políticas que essas medidas tinham então procurado satisfazer, e continuada para satisfazer as paixões dos homens¹⁸⁷. Mas todos se queriam assumir como parte mais nobre dessa comunidade mais vasta que era o império português, todos anunciavam o seu primordial amor a essa nova «pátria».

¹⁸⁵ Anderson, 1991, cap. 2.

¹⁸⁶ Van der Veer, 1996, p. 7.

¹⁸⁷ Mais uma vez importa recordar as observações tecidas, a esse propósito, por Charles Boxer (1988, pp. 77 ss.).

Ainda que chegados ao fim, continua a ser oportuno perguntar: Como é que se chegou ao tipo de adesão manifestada por Paes e por Frias a um modelo cultural «estrangeiro» e consequente menosprezo do modelo cultural local (somente valorizado depois de enraizado numa história «outra», na história bíblica)? O que é que ela revela, que realidades são aí espelhadas? Essa adesão configura a dominação imperial portuguesa como uma «dominação com hegemonia», uma dominação em que o «colonizado» acaba por se rever no idioma do «colonizador»? Em que medida é que esta atitude é «representativa» dos comportamentos das populações locais? De que forma é que ela contribuiu para a conservação da dominação imperial portuguesa? Como é que ela participou no processo de invenção de Goa?

Embora esteja consciente que parte delas requerem, necessariamente, investigações futuras, creio, contudo, que algumas das respostas a estas perguntas foram sendo desvendadas ao longo dos capítulos que constituem este estudo. Parece-me que se tornou relativamente claro que Goa (a Goa imaginada e a Goa constituída, a Goa construída) foi tão inventada pelos agentes da dominação imperial portuguesa, *in loco* e na corte lisboeta, quanto pelas populações que residiram nos territórios que hoje assim se designam. Uns e outros, em função de aspirações e interesses por vezes concordantes, outras vezes dissonantes, travestiram-se. Alguns deles ostentaram tantas vezes a máscara do «outro» até, como na tabacaria de Fernando Pessoa, rosto e máscara se tornarem indistintos.

Leonardo Paes e António João Frias disso dão pleno testemunho.

A restituição às populações locais de parte da responsabilidade no que de positivo e de negativo, de violento e doce, de criativo e de censura houve nesse atribulado processo constitui, assim, uma das inquestionáveis, ainda que bem conhecidas, imagens que resulta desta investigação. E apesar do perigo que esta asserção encerra, da sua repetição não se pode derivar a desresponsabilização de qualquer das partes envolvidas no processo de dominação imperial, nomeadamente a centralidade da acção dos portugueses. Pelo contrário, este texto convida a uma *ética da responsabilização*, indo de encontro às conclusões desenvolvidas por vários estudos pós-coloniais, de acordo com as quais os súbditos dos poderes imperiais não foram passivamente produzidos. As suas escolhas e discursos foram, em contrapartida, fundamentais para a constituição das suas sociedades.

Pelo silêncio, pela acção, pela enunciação, os «colonizados» foram agentes da sua história, e ainda que as suas estratégias nem sempre tenham alcançado os objectivos a que, inicialmente, pareciam aspirar – e o labirinto da história os ter feito sair, ironicamente, numa outra cidade –, ainda assim os seus gestos, as suas escolhas, as suas palavras intervieram activamente para esse processo político que terminou a 18 de Dezembro de 1961, mas cujos traços, cuja memória, cuja história constituem, ainda hoje, Goa.

A sua participação na «história de Goa» é magnificamente emblematizada, justamente, pelos clérigos cujas vozes selaram o último capítulo da dissertação, os quais, através da escrita e da publicação das suas reflexões, colocaram mais algumas pedras no edifício (da memória, mas também da experiência) que estava a ser activamente, e talvez inconscientemente construído desde 1526, quando se compilou essa selecção de usos e costumes locais que se denomina Foral de Mexia, e cristianizado a partir de 1530 e 1540, altura em que a paisagem física das Velhas Conquistas foi profundamente alterada e que a sua paisagem humana se submeteu a um gradual processo de transformação cultural. Mais do que cimentar a nova paisagem física, Paes, Frias e tantos outros semelhantes a eles contribuíram para reinventar a correspondente paisagem mental, desenhada, em primeiro lugar, pelas histórias judaico-cristã e greco-romana. Para isso, tiveram que relegar para o estatuto de «lendas» e de «mitos» as histórias contadas pelos seus próprios antepassados. Para isso, tornou-se necessário utilizar a língua do colonizador, manifestando um domínio virtuoso das suas estruturas gramaticais e do seu vocabulário, uma pureza que nem sempre se reencontra em coetâneos seus nascidos na metrópole. Para isso, tornou-se inevitável apelar às autoridades que sustentavam, ainda, os edificios da metrópole, de Aristóteles a Camões. A sua opção, os seus gestos espelham o envolvimento das elites convertidas no processo imperial, reforçando-o e sedimentando-o, contribuindo de forma decisiva para o estranhamento que os seus descendentes iriam sentir em relação aos espaços e às populações vizinhas, doravante vistos, percebidos, sentidos, como estrangeiros. Contribuindo para que estes se sentissem incompletos e imperfeitos enquanto membros de uma nova história. Esse estatuto de *outsiders* em qualquer lugar – algo muito diferente do cidadão erasmiano – talvez ajude a explicar a exasperação poética, conceptual e comportamental de uma identidade cristã e lusa que tais sujeitos e grupos insistiram, repetidamente, em ostentar. Ou talvez desvende essa outra atitude que apregoeou a superioridade da posição de mediadores, de tradutores, de intérpretes de códigos culturais distintos, a superioridade do distanciamente intelectual que, à partida, tal posição suporia.

Os exemplos de Paes e Frias, dois clérigos «indígenas» pertencentes às duas principais «castas» locais, os charodos e os brâmanes, ilustram, também, um outro traço deste processo que foi sendo trilhado ao longo dos últimos capítulos. Mais do que quaisquer

outros, foram os grupos sociais (as castas?) dos quais faziam parte a aderir de forma plena ao modelo proposto pelos «colonizadores», até por terem sido estes grupos aqueles que foram submetidos à constituição do seu aparelho cognitivo, perceptivo e expressivo em função dos parâmetros «ocidentais» e «cristãos». A inserção nas carreiras eclesiástica, nomeadamente, foi uma das etapas percorridas por quem estava interessado em progredir no oficialato imperial (a alternativa possível?), e não surpreende, por isso mesmo, que o problema do clero indígena fosse central para as próprias populações locais, ou antes, para aquelas que podiam aspirar a exercer tais funções. Para além de constituir um excelente lugar para avaliar as atitudes «raciais» dos portugueses, o problema do clero indígena é, também, um espaço privilegiado para sondar as estratégias perseguidas por aqueles que viam na dominação imperial portuguesa uma estrada cheia de oportunidades. Foram homens como Paes e Frias que (espontânea ou pragmaticamente) se converteram culturalmente até os lugares mais ínfimos das suas consciências, até ao arquivo mais profundo da memória; e foram eles que se tornaram, *in loco*, os «condutores» por excelência dos códigos culturais cristãos. Em poucas palavras, foram eles o produto típico de uma dominação com hegemonia, uma dominação na qual os «dominados» se passaram a rever, eles mesmos, no modelo do dominante, sustentando, dessa forma, o próprio regime de dominação, como a dominação imperial portuguesa seria provavelmente qualificada por Antonio Gramsci, ou, na sua senda, por Edward Said, se estes autores observassem, apenas, os percursos destes grupos e quem a eles aderiu.

Ironia das ironias, além de interlocutores por excelência dos «colonizadores», «brâmanes» e «charodos» acabaram por sê-lo, também, dos seus intelectuais, dos seus cientistas sociais. Não surpreende, pois, que a visão «bramânica» das histórias imperiais tenha subsistido durante tanto tempo, inventando, também ela, os territórios e as gentes sobre as quais incidiu, identificou e classificou.

Em suma, se fosse necessário seleccionar aqueles sobre quem a dominação portuguesa se exerceu de forma hegemónica, os primeiros candidatos a esse papel seriam, pois, os «brâmanes» e «charodos» convertidos de Goa. De (livre) vontade. Quase que se poderia dizer que, ao contrário do que Gianbattista Confalonieri predissera no remoto ano de 1593, não fora truncada nem a comunicação, nem quebrado o amor que unia estes novos súbditos de tão longínquas terras à sua distante cabeça imperial. Ao invés, foram eles mesmos a insistir nesses laços, a exaltar a proximidade, a manifestar a semelhança que só o amor podia estimular.

Em contrapartida, dificilmente se poderia dizer que foi hegemónica a dominação imperial exercida sobre os grupos sociais mais desfavorecidos, raramente com voz nesta história, eles que foram nada menos do que a maioria demográfica. Dificilmente se

poderia dizer que estes se converteram culturalmente, sobretudo se se compararem as suas crenças e os seus comportamentos com aqueles que caracterizaram os dos correligionários de Paes e Frias. Em boa parte, possivelmente, porque os dispositivos de cristianização não foram suficientemente democráticos e eficientes para alcançarem o enraizamento do Cristianismo na raiz da memória e do entendimento, estruturando o sistema cognitivo, e, a partir daí, a própria vontade. Apesar de muitos deles terem rompido «as vestiduras velhas» e ficado com as «vestiduras de cristão, que hé a portuguesa» - e recupero, aqui, as palavras pronunciadas pelo bispo D. Juan de Albuquerque, ainda que a propósito da conversão do rei de Tanor - , ou seja, apesar de muitos terem aderido, na superfície, ao código cultural dos cristãos, o facto de, entre eles, a aprendizagem escolar não ter ultrapassado as primeiras letras, e de, ao mesmo tempo, não terem aprendido o português (e com ele, o sistema lógico sobre o qual assentava), levou a que experimentassem uma cristianização e uma ocidentalização singulares. Recorde-se, a esse propósito, o perplexo autor seiscentista que referiu, no capítulo sétimo, que as populações locais «sem vergonha alguma admittem dous contraditorios», capacidade que continuaria a manifestar-se porque, a par das primeiras letras, os convertidos experimentaram quotidianamente outros dispositivos de cristianização cujos efeitos podiam ser bem mais ambíguos: a caridade, a assistência, o maravilhoso milagreiro. As analogias que facilmente se podiam estabelecer entre as manifestações de caridade cristã e as práticas médicas, e um conjunto de práticas sociais e culturais locais, ajuda a explicar que ao mesmo tempo que o Cristianismo se foi lentamente enraizando pela presença, pela repetição e pela habituação, a ordem local continuaria a sobreviver. Entre estes grupos terá sucedido o oposto daquilo que se verificou no seio das elites locais, as quais mantiveram velhos signos aos quais atribuíram novos significados. Para as populações mais desfavorecidas, os «novos» signos cristãos continuaram a evocar velhos significados, e em cada gesto cristão podia ressurgir a ordem cultural anterior, os velhos deuses e deusas, sendo os sacerdotes cristãos (jesuítas, franciscanos, seculares, portugueses ou «indígenas») os seus oficiantes; o que recorda, inevitavelmente, os estudos daqueles que insistem quão importante é compreender o que é que a conversão significou para aqueles que foram convertidos num contexto de dominação imperial. Os problemas de «tradução» que inevitavelmente se colocaram no processo de transmissão da mensagem cristã, terão sido potenciados pela desmultiplicação linguística e correspondente falência de uma colonização «lusa» - evidenciada pelo fracassado decreto de 1691, através do qual se procurava proibir o recurso ao concanin - e aí os jesuítas ocuparam um lugar importante. É evidente que a própria «tradução» do Cristianismo para as línguas locais já o metamorfoseava numa outra coisa, para além das metamorfoses inerentes aos mecanismos da recepção. Ainda neste contexto, seria interessante investigar um efeito colateral: em que medida é que a fixação do concanin (sobretudo entre os grupos sociais mais desfavorecidos), em boa parte potenciada pelo trabalho dos missionários,

favoreceu, nos territórios de Goa, a constituição dessas identidades alternativas. Também elas produto das inter-acções desenvolvidas nesse cenário imperial.

Cristianização com ocidentalização (entre a maior parte das elites locais) e cristianização sem ocidentalização (entre a maioria demográfica) terão sido, por conseguinte, processos paralelos, caracterizando ambos a dominação imperial portuguesa nos territórios de Goa. Foi a sua coexistência – e as modalidades sociais dessa coexistência – aquilo que garantiu, por fim, a permanência do poder imperial português e a constituição gradual de Goa enquanto identidade política e cultural distinta. Do ponto de vista político porque as elites, depois de interiorizarem os modelos políticos transportados pelos portugueses, depois de partilharem essa mesma linguagem e imaginação, deixaram de «desejar», activamente, dominações imperiais locais (o que fragilizou, em última análise, a sua própria capacidade de negociação e de aliança com outras entidades, a sua própria autonomia estratégica), contribuindo, por essa via, para a permanência da mesma, e para a pacificação das restantes populações. Esse «orientalismo interno», esse «colonialismo interno» que tem tantas vezes sido identificado nos estudos sobre a experiência imperial inglesa na Índia, foi corporizado, em Goa, por muitos «brâmanes» e muitos «charodos». Do ponto de vista cultural, porque se a cristianização com ocidentalização das elites locais foi fundamental para a constituição diferenciada de Goa e a sua autonomização em relação aos espaços vizinhos, dela resultando determinadas manifestações sociais e culturais e uma cultura política específica, a cristianização sem ocidentalização dos grupos mais desfavorecidos, da maioria demográfica, ajuda a explicar a coexistência (hoje relativamente harmoniosa) entre um imaginário «ocidental» e «oriental», tornando Goa nessa (ainda) singular plataforma cultural.

Curioso foi ter verificado que a par dessa restituição da capacidade de decisão, de escolha, de acção, às populações locais, emergiram outros actores que, por razões várias, de entre as quais se devem destacar as próprias agendas historiográficas, têm permanecido sistematicamente, também eles, na penumbra. Actores «estricamente» imperiais, neste caso. Destacam-se entre eles os religiosos franciscanos, os quais, muito embora constem de todos os estudos que envolvem conversões e cristianização no contexto do império português, raramente são vistos como protagonistas dos mesmos, antes emergindo como figurantes numa disputa pela memória, incontestadamente, aprioristicamente ganha pelos jesuítas. Também eles foram agentes do poder imperial, numa estreita aliança, em algumas conjunturas, com o poder político e enquanto tal tiveram um papel de idêntica relevância na *invenção de Goa*. De que as traças para a conversão foram desenhadas, no essencial, nas décadas de 1530 e 1540, ou seja, antes mesmo dos jesuítas aí terem chegado ou terem uma inquestionável centralidade na corte portuguesa, parece ter sido demonstrado pela leitura que se propõe no capítulo terceiro.

Mais do que «inventar» a conversão e a cristianização, os jesuítas apropriaram-se de velhas ideias e tácticas, muitas das quais estavam a ser pensadas, acarinhadas e até realizadas quando da sua chegada àqueles territórios. Muitas delas têm a marca franciscana, embora seja ainda difícil, neste momento, desentranhar a inventividade dos Observantes daquela que terá sido própria aos Capuchos da Piedade (e depois da Madre de Deus), mais a mais sabendo-se que Fr. Gaspar de Leão não só foi o fundador do primeiro convento capucho em Goa como foi ainda um dos principais «autores» das Constituições do Arcebispado de Goa e dos decretos aprovados no 1º Concílio Provincial. E um e outro textos, é sabido, constituem uma espécie de «carta constitucional» da Goa cristã. Em que medida é que a espiritualidade capucha, de índole reformista, também inventou Goa, através de mestre Gaspar ou de outros tantos frades que, antes dele, aí tinham arribado, é pergunta que outros estudos poderão, um dia, responder.

Quer isto dizer que ao mesmo tempo que este estudo corrobora o que tem sido defendido por boa parte da historiografia desde há algumas décadas, emblematizada pelo enunciado «Faith and empire: The Cross and the Crown ...» que dá início a um dos muitos estudos de Charles Boxer, de que a história imperial portuguesa é, também, a história de uma estreita aliança entre coroa e igreja, aliança essencial à sua durabilidade, nele se insiste, em contrapartida, numa imagem bem mais fragmentada dessa igreja, na qual a própria economia do poder, que opunha Roma às autoridades do reino, as hierarquias seculares e regulares, os regulares entre si, cujos ritmos próprios podiam estimular as situações mais paradoxais.

A par disso, outras «histórias» ressurgiram da obscuridade para a qual foram votadas pela própria literatura: desde logo, a permanência, no mundo imperial, do exercício de funções assistenciais pelos próprios religiosos. Não é que se possa dizer que, no reino de Portugal, os religiosos tivessem sido totalmente excluídos do monopólio assistencial de que tinham usufruído no período anterior, mas a crescente afirmação das Misericórdias levou à gradual redução da sua presença nesse campo de acção. O mesmo não se aplica ao mundo imperial, apesar de as Misericórdias (tal como os jesuítas no mundo da conversão) terem concentrado a atenção da historiografia, até pelo papel que elas desempenharam, juntamente com as Câmaras, ao nível da administração imperial periférica, embora urbana. Nos espaços rurais do império seriam os religiosos, em contrapartida, a ocupar-se das questões assistenciais, combinando a assistência ao corpo com a assistência à alma, persuadidos de que, dessa forma, se entranhavam com maior facilidade nos corações das populações.

Parece ainda ter ficado claro, ao longo destes capítulos, que muitas das etapas percorridas, neste período, em Goa, foram similares àquelas que, passados mares e

continentes, estavam a ser experimentadas no México e no Perú. Apesar da diferença espacial e cultural (central para que se perceba que os «resultados» tenham sido tão distintos), existia entre as elites ibéricas um terreno mais comum e partilhado do que se é habitualmente tentado a pensar. E, mais uma vez, os frades da Piedade emergem como sinais, pois pertencem à mesma família espiritual da qual partiram os doze apóstolos que acompanharam Martim de Valencia até ao México, e muitos dos que por aí perduraram. O entrosamento destas três histórias, destas três conquistas espirituais está ainda, também, por identificar, embora nesse capítulo se tenha alertado para os fortes indícios que apontam nesse sentido.

Todos esses indícios apontam, ainda, para uma constelação de imagens, para um arquivo tópico que foi inventando e sendo inventado pela conjuntura que se viveu nas décadas centrais de Quinhentos; para uma configuração que foi (e continua a ser?), na imaginação europeia, o modelo imperial por excelência, tantas vezes referido a propósito do império espanhol, e frequentemente esquecido enquanto grelha referencial do império vizinho: o império romano, o império de Augusto, o império de Constantino. Territorialidade, colonização linguística, colonização religiosa, unificação jurídica foram elementos constitutivos da expansão imperial romana, bem como uma série de outros elementos, desde o urbanismo até ao mundo das comunicações. Todos estiveram presentes, também, no império joanino (mas não tanto no período anterior). Cultura humanista de raiz italiana e cristã e destinos imperiais foram companheiros, e terá sido sobre essa mesma associação que assentou, também, a materialização do espírito reformista que caracteriza este período, o qual aponta, em última instância, para uma concepção cíclica do tempo, para um regresso a uma idade dourada, à idade da comunidade primitiva da igreja, à idade imperial romana. Espartilhado entre o ouro manuelino e a tragédia de Alcácer-Quibir, o governo de D. João III, ainda que de invejável durabilidade, ainda que contemporâneo dos reinados de Carlos V, Francisco I, Henrique VIII e, ali tão vizinho, de Suleimão, o Magnífico, tem sido, também ele, um pouco esquecido.

Posto isto, quase que se poderia propôr um novo enfoque, um enfoque «subalterno», embora aplicado, desta vez, à história dos «colonizadores», de modo a que possam ser recuperadas as vozes daqueles que, por razões profundamente distintas (desde uma história ancorada aos parâmetros definidos pela história nacional oitocentista até outras rotinas que seria cansativo enumerar), têm sido esquecidos e cujos gestos, cujos silêncios, cuja acção foram, também eles, inventores do mundo que nos foi dado viver.

FONTES

1) FONTES MANUSCRITAS

Academia das Ciências de Lisboa

Série Vermelha

nº 34: *Colecção de Papeis varios, que dizem respeito ao Governo Eccleziastico, & Secular do Estado da India*

nº 208: *Colecção de vários sermões e outras práticas devotas para o tempo de missão*

Archivio Romanorum Societatis Iesu

Goana 22

Goana 34

Archivio de la Sacra Congregazione della Propaganda Fide

Scrutt. Orig., nº 98

Arquivos Nacionais/Torre do Tombo - Lisboa

Armário Jesuítico

nº 5: *Visita da Provincia de Portugal pelo Pe. João Alvarez, 1613*

nº 8: *Livro de Pareceres do Pe. António Soares*

nº 14: *Livro com vários pareceres de Pes. Jezuitas sobre varias materias resolvidas pelo Pe. Diogo de Areda*

nºs. 18-19: *Hum Livro dezenquadernado que se intitula Pareceres sobre a Gente da Nação, e expulsão della, remedio contra o Judaismo, e outros cazos pertencentes ao dito Collegio*

Cartório Jesuítico

Maço 41, nº 7: «Breve do Papa Gregório 13 para que os jesuítas pudessem curar sendo peritos em medicina»

Maço 56, nº 6: «Relação da Provincia de Goa do ano de 1649, pelo Pe. António de Figueiroa»

Maço 56, nº 56: «Sobre as escolas, pelo Pe. António Collação»

Maço 57, nº 2: «30-7-1611, Alvara sobre os mosteiros e outras comunidades, nam Comprarem, nem possuirem bens de raiz, na forma das Leys antigas destes Reynos»

Maço 57, nºs 5-15: «Respostas a estes alvarás»

Corpo Cronológico:

Parte I:

Mss. 12, nº 39: «Carta para ElRey sobre o que ordinariament sucede na India, entre a Christandade, de 7 de Dezembro de 1512»

Mss. 23, nº 5: «Carta de Sebastião Pires, Vigario de Cochim, referindo a ElRey o estado em que se achava o Christianismo na India, de Cochim a 8 de Janeiro de 1518»

Mss. 23, nº 133: «Carta do Commissario Guardião a ElRey sobre o Estado, em que ficava e as Cidades em que se poderião estabelecer outros Conventos, de 4 de Novembro de 1518»

Mss. 25, nº 55: «Carta do Juiz da Confraria de Nossa Senhora do Rozario de Gôa, dando

conta a ElRey, que por se fazer Freguezia esta Ermida foi preciso fazer-se maior caza, e mais Ornamentos, e porque a dita Confraria está pobre, pediam ao mesmo Senhor lhe fizesse esmolla, que fosse servido. Dada em Goa a 25 de Outubro de 1519»

Mss. 27, nº 93: «Carta de Sebastião Pires Vigario Geral de Cochim, dando conta a ElRey do máo tratamento que os Capitaens davam aos que se faziam Christaons (...)Cochim a 10 de Janeiro de 1522»

Mss. 27, nº 95: «Carta do Bispo Dumuense dando conta a ElRey de suas Missoens: Que as Igrejas da India estavam indecentes, principalmente a de Gôa da invocação de Santa Catharina (...)De Cochim a 12 de Janeiro de 1522»

Mss. 28, nº 122: «Carta de Pedro de Faria, dando parte a ElRey, que o Vigario de Goa vinha para Lisboa por ser chamado a Cochim pelo Vigario Geral por cauza de reprehender os Clerigos no seu modo de viver (...)De Goa a 25 de Outubro de 1522»

Mss. 30, nº 36: « Carta de Antonio Fonseca dando conta a ElRey, do rendimento que havia na India: Das Fortalezas, Hospitaes, e Navios, que lá se acharam, De Goa a 18 de Outubro de 1523»

Mss. 30, nº 76: «Carta do Bispo de Cochim dando conta a ElRey do mau governo daquella terra; Que os Vigarios recebiam homens , que eram cazados tres vezes, e que dos Conventos ficavam muitos frades fora. De Cochim a 28 de Dezembro de 1523»

Mss. 31, nº 83: «Carta da Camara de Goa, dando parte a ElRey, chegar o Conde da Vidigueia áquella Cidade, e ser estimado de todos pela rectidão, com que administrava a justiça (...)de Gôa a 31 de Outubro de 1524»

Mss. 45, nº 127: «Carta de Fr. Vicente de Laguna a ElRey sobre a necessidade em que achou a Índia de ter Ministros que semeassem a palavra Evangelica, De 25 de Setembro de 1530»

Mss. 46, nº 21: «Carta de Nuno Vaz de Castello Branco a ElRey referindo o tempo em que chegou a Gôa; a armada do Turco intentar destruir a India, e o levantamento que houve em Baçaim; De 16 de Novembro de 1530»

Mss. 50, nº 40: «Carta de Pedro de Faria dando parte a ElRey do Estado das Conquistas da Ásia, e necessidade que tinha de socorro para a sua conservação, 23 de Novembro de 1532»

Mss. 50, nº 45: «Carta de Fr. Vicente Laguna a ElRey sobre o grande descuido que havia nos Vigarios da India no cumprimento das suas obrigações, De 29 de Novembro de 1532»

Mss. 50, nº 52: «Carta do Bispo D. Fernando, dando parte a ElRey da sua viagem para Gôa: O estado, em que tinha achado aquellas Conquistas: Os vicios, que nellas grassavam; e o que sobre este respeito tinha tratado com o Governador. De Gôa a 12 de Dezembro de 1532»

Mss. 58, nº 7: «Carta da Câmara de Gôa expondo a ElRey os relevantes serviços que seus Moradores sempre fizeram ao mesmo Senhor e muito especialment em Salsete, e Bardez (...) de Goa a 15 de Novembro de 1536»

Mss. 58, nº 23: «Carta de Frei Lourenço de Goes, Guardião de Convento de S. Antonio de Cochim dando parte a ElRey do estado do Christianismo daquella terra (...)De Cochim a 28 de Dezembro de 1536»

Mss. 59, nº 109: «Carta de Pedro de Faria dando conta a ElRey, que as Fortalezas de Dio, e Baçaim estavam acabadas bem guarnecidas e municionadas (...)De Goa a 20 de Outubro de 1537»

Mss. 64, nº 4: «Carta de Diogo Pereira a ElRey sobre o deploravel estado em que estava pela debilidade de suas Fortalezas, de 25 de Janeiro de 1539»

Mss. 64, nº 138: «Auto de Protesto que o Bispo de Gôa mandou fazer, sobre a nova criação do Deado da Sé da dita Cidade, por Bula dizer que o seria o que estivesse servindo de Vigario, e o que actualmente existia não ter capacidade para o ser, De Goa a 6 de Junho de

1539»

Mss. 65, n° 72: «Instrumento de testemunhas que mandou tirar o Bispo de Gôa porque se provou que o Padre Diogo de Moraes Viagairo que foi na Sé de Goa era ignorante e indigno de ser Sacerdote e administrar os Santos Sacramentos da Igreja, Goa a 16 de Setembro de 1539»

Mss. 66, n° 1: «Traslado de Aggravo que entrepozeram os Moradores da Cidade de Gôa, do Vice Rey D. Garcia de Noronha por lhes não goardar os Prirvilegios, Graças, e Franquezas, que ELRey D. Manoel lhes concedeo(...)em Gôa a 11 de Outubro de 1539» (CAP. 9)

Mss. 66, n° 12: «Carta de D. Garcia de Noronha Vice Rey da India ao Secretario Antonio Carneiro sobre o Governo e decadencia daquelle Estado (...) de Gôa a 29 de Outubro de 1539»

Mss. 66, n° 37: «Carta de Pedro Faria representando a ElRey a necessidade em que estavam as Fortalezas da Índia de socorro de gente, e mantimentos, pois deviam estar sempre promptas assim como os inimigos nunca se esqueciam de lhe fazer mal, de 20 de Novembro de 1539»

Mss. 66, n° 45: «Carta de D. João de Eça representando ao Infante D. Luiz ser utilissimo ir o dito Senhor a Cochim (...)De Gôa a 6 de Dezembro de 1539»

Mss. 66, n° 47: «Carta do Doutor Jeronimo Dias dando parte a ElRey da má administração da Justiça por cuja cauza os Moradores da Índia se passam a servir os inimigos (...) De Goa a 10 de Dezembro de 1539»

Mss. 66, n° 53: «Inquirição que se tirou conta o Padre Diogo Moraes Vigairo que foi na Sé da Cidade de Goa. Na dita cidade a 16 de Setembro de 1539» (CAP. 3)

Mss. 66, n° 79: «Carta de Bartholomeu Pires representando a ElRey que os Officiaes da Fazenda, e Justiça naquelle Estado das Indias, feitos contratadores, só cuidavão de se asenhorear de tudo em prejuizo dos pobres, que por fome, se passavão aos Mouros (...)De Cochim a 7 de Janeiro de 1540»

Mss. 66, n° 99: «Carta de Diogo Rebello dando parte a ElRey que a India estava exaurida de todo o necessario, para rezistir á invazão dos Rumes (...)»

Mss. 68, n° 85: «Carta da Câmara de Goa a ElRey sobre os aggravos que recebêra do Vice Rey falecido; o rendimento da dita Cidade, e pedindo a conservação de seus privilegios. De 20 de Novembro de 1540»

Mss. 71, n° 10: «Carta de Thomé Rodrigues Soares dando arte a ElRey, do estado em que achava a India, e violencias que os Governadores cometiam, tirando os soldos a tantos, que o tinham servido, pelo que se achaa proxima a sua ruina. De Goa a 17 de Novembro de 1541»

Mss. 72, n° 84: «Traslado do Compromisso que fez o Governador da India para o Hospital da Cidade de Gôa, com a graças e privilégios que havia de ter, Feito em Gôa a 7 de Agosto de 1542»

Mss. 72, n° 155: «Carta do Chantre de Gôa dando parte a ElRey, que por ordem do Duque de Bragança viera a Roma, donde estava para requerer a Sua Santidade, os Privilégios da Sé de Lisboa fossem igualmente concedidas a Gôa, De Roma a 31 de Outubro de 1542»

Mss. 74, n° 46: «Carta de D. Garcia de Castro dando conta a ElRey que o Mouro, que recebeo em Gôa o entregou a Idalcão, que queria lhe succedesse no Reino, de que ficou tão satisfeito que fez Doação ao Estado das Terras de Salsete, e Bardez (...)De Goa a 29 de Dezembro de 1543»

Mss. 75, n° 109: «Carta do Cabido da Sé de Gôa expondo a ElRey o grande zelo , e virtudes do Vigario Geral Miguel Vaz (...)De Gôa a 3 de Dezembro de 1544»

Mss. 77, nº 6: «Carta de Pedro Faria representando a ElRey a necessidade que havia de escolher para Governador da Índia Fidalgo de boa consciencia, sabio, e varonil, que soubesse resolver os negocios do Estado com acerto(...)De Goa a 11 de Novembro de 1545»

Mss. 77, nº 12: «Carta de D. João, Principe do Ceilão dando parte a ElRey ter recebido o Sacramento do Baptismo, e seu Irmão a quem ElRey seu Pay matára, e obstinadamente presseguia a todos os que se querião baptizar não obstante os Prodigios que Deos obrou abrindo Cruzes na Terra, e Ceo, e fazendo tremer a terra pela morte do dito seu Irmão, por cujos motivos todos os dias se augmentava a Christandade naquela Ilha (...)De Gôa, a 15 de Novembro de 1545»

Mss. 77, nº 52: «Carta de Pedro Fernandes dando parte a ElRey que Martinho Affonso de Souza contratara com o Idalcão entregar-lhe Meale (...)De Gôa a 20 de Dezembro de 1545»

Mss. 77, nº 60: «Carta de António Cardozo dando parte a ElRey estar o Idalcão seis legoas afastao de Goa com muita gente de pé, a cavallo, pedindo-lhe cumprissem o contrato feito com Martim Affonso de Souza, sobre a entrega de Meale, sua mulher, e filhos (...)De Gôa a 23 de Dezembro de 1545»

Mss. 78, nº 33: «Estatutos do Geral da Ordem de S. Francisco para os Frades das Provincias de Portugal, Dados em 6 de Julho de 1546» (CAP 6)

Mss. 78, nº 94: «Carta de Miguel Rodrigues, dando parte a ElRey da cauza porque o Idalcão rompeo as Treguas com o Governador D. João de Castro (...), De Dio a 24 de Novembro de 1546» (CAP. 8)

Mss. 78, nº 105: «Carta de Duarte Coelho, dando parte a ElRey ser muito conveniente fazeemse as Povoações no Brazil distantes humas das outras, para assim se dilatar a Nova Luzitania(...)Olinda, 20 de Dezembro de 1546»

Mss. 79, nº 139: «Carta de D. Diogo de Almeida dando parte a ElRey os Capitães do Idalcão recuperarem a terra firme de que os tinha lançado fora (...)De Aguacim a 10 de Dezembro de 1547»

Mss. 81, nº 59: «Carta de Fr. Antonio do Porto, dando parte a ElRey que os convertidos à Fé Catholica padecião muitas necessidades por seus Pays, e parentes os desprezarem (...)De Baçaim a 7 de Outubro de 1548»

Mss. 81, nº 62: «Carta de Thome Lobo dando conta a ElRey do grande fruto que fazia S. Francisco Xavier com a sua predica, e doutrina (...)De Gôa a 13 de Outubro de 1548»

Mss. 81, nº 99: «Carta de Fr. João de Albuquerque, Bispo de Gôa, dando conta a ElRey que Fr. João de Villa do Conde vinha a esta Corte dar contas das couzas do Ceilão, sobre a conversão da Christandade, pedindo ao mesmo Snr. o houvisse por ser bom Religiozo. De Gôa a 6 de Dezembro de 1548»

Mss. 81, nº 101: «Carta de Fr. Diogo Bermides dando parte a ElRey do deploravel estado em que estava a Christandade nas partes da India, principalmente nas partes de Ceilão (...)De Gôa a 6 de Dezembro de 1548»

Mss. 81, nº 116: «Carta de Rui Barbudo dando conta a ElRey das couzas que erão necessarias na India para augmento da Christandade de que era encarregado (...)De Gôa a 18 de Dezembro de 1548»

Mss. 83, nº 60: «Carta de Cosme Annes, Ouvidor Geral da Fazenda da India, dando conta a ElRey do deploravel estado daquella terra, que o Turco tinha feito algumas conquistas de novo, e a gente se hia auzentando persuadindo-se ser muito justo ir Governar o Infante por ser aquelle governo só para Príncipes. De Cochim a 30 de Dezembro de 1549»

Mss. 87, nº 45: «Carta de Fr. Diogo Bermudes expondo a D. Bernardo Bispo de S. Thomé o deploravel estado em que se achava a India tanto no Espiritual como no Temporal, pela

pouca vigilancia do Bispo, e cuidado do Vice Rey (...) De S. Silvestre a 31 de Dezembro de 1551»

Mss. 95, n° 26: «Carta de ElRey ao Dezembargador da Relação da Índia Sebastião Pinheiro para o administrar durante a Sé Vacante, De 23 de Março de 1555»

Mss. 107, n° 38: «Carta de D. Antão de Noronha dando conta a ElRey da sua Viagem, e estado em que achou a Índia; razões que teve para não dar Igrejas, e aforar algumas Aldéas aos Padres da Companhia, Gôa a 30 de Dezembro de 1564»

Mss. 108, n° 24: «Carta de D. Antão de Noronha a ElRey sobre a grande soma de dinheiro que levavam os Capitães daquelle Estado, e algumas Religioens individamente(...), De 9 de Dezembro de 1566»

Mss. 116, n° 85: «Carta do Conde de Redondo, Vice-Rey da Índia, pedindo a ElRey deferisse ao requerimento que o Cabdoo da Sé lhe fazia, sobre a suspensão dos Dizimos (...)De Gôa a 1 de Fevereiro de 1618»

Parte II:

Mss. 80, n° 20: «Cópia da Carta de Privilégios concedido a Relaxatim, Mouro, Ourives Mór de Goa, e a seus Parentes, para não pagarem Direitos das Terras que lavrarem na Ilha de Cari, mais do que até 4\$ reis. Dada em Almeirim a 13 de Fevereiro de 1519»

Mss. 80, n° 91: «Copia da Carta de Privilegio concedido a Relaxatim, Ourives Mór de Goa, para comprar, e vender hum Cavallo, em cada anno, sem pagar Direitos. Dada em Almeirim a 5 de Março de 1519»

Mss. 86, n° 8: «Alvará de Diogo Lopes de Sequeira, Governador das Índias para os Palmares de que ElRey fez merce aos Moradores de Gôa, se arrendarem á gente da terra (...)De Gôa a 24 de Novembro de 1519»

Mss. 221, n° 172: «Certidão do juramento que prestou D. João de Albuquerque na sua Sagração no Convento de S. Francisco de Lisboa, De 30 de Agosto de 1538»

Mss. 241, n° 24: «Carta de Chrisna expondo a ElRey o serviço que lhe fizera persuadindo ao Idalcão largar ao mesmo Snr. as terras de Salsete, e Bardez, sobre as quaes contratara ao depois com o Gov.or Martinho Affonso de lhe entregar por ellas a Miele, e seus filhos, o que o dito Gov.or não cumprio (...) escrita de Bijapur a 6 de Dezembro de 1546»

Mss. 241, n° 89: «Carta de Christóvão Fernandes, Desembargador da Relação de Gôa, dando parte a ElRey chegar a Gôa na Nau Flor de la Mar a 3 de Setembro de 1548 (...)»

Mss. 241, n° 90: «Carta o Fr. João de Albuquerque B° de Goa dando parte a ElRey bautizar hum gentio chamado Loque, a quem pozera o nome de Lucas de Sá, sua mulher, e quatro pessoas»

Mss. 242, n° 25: «Carta que de Roma escreveo o Cardeal Guady a ElRey em que desia lhe mandava o Modello do Palacio (...)»

Parte III

Mss. 11, n° 107: «Doação que fez ElRey Vira-hariar de Bisnaga ao Rey de Goa Mandava Mantresar das Aldeas de Gravalle na Ilhas de Ticori, De 16 de Agosto de 1532»

Conselho Geral do Santo Officio

n° 184: *Inquisição de Goa, Livro da Visita, 1632*

n° 462: «Inventário do Cartório e Arquivo Secreto da Inquisição de Goa, 1774»

n° 1776: «FIGUEIRA, Lic. João Delgado, Parecer sobre a queixa de certos signaes gentilicos (...)»

Colecção de São Vicente

Livro 2: «Appontamentos para se darem forros os Escravos Christaons, e outras disposiçoens sobre os outros Escravos», fl. 322

Livro 10: «Carta del Rey D. Sebastião para Francisco Barreto, ordenando-lhe fizesse dar cumprimento a huma Provizão que mandara passar, para que os escravos dos Mouros, ou Gentios que se tornassem Christaons, os Senhores delles fossem obrigados a vende-los a Christaons (...)» fl. 85

Livro 19: *Cartas de Filipe IV sobre as matérias da Índia*

Livro 20: «Carta que escreveu o rei Filipe para o Arcebispo de Goa sobre as igrejas parochiaes que estão em poder dos religiosos», fl. 91

Manuscritos da Livraria

nº 175: SÁ, Diogo de, *Inquisição e segredos da fé contra a obstinada perfidia dos judeus e contra gentios e hereges (...)*

nº 757: SALDANHA, António, sj, *Prasse Pastoral, Pe. António Saldanha, Modo Breve de Catechizar os Cathecumenos adultos, que se hão de Bautizar, e outra vária Doutrina sobre os Sacramentos da Santa Madre Igreja*

nº 1777: *Relassão de papeis autenticos iurados, & passados polla Chancelaria Real & os decretos, que dos dittos papeis emanarão em defesa da honrra do padre Fr. Simão de Nazareth ora diffinidor actual da Provincia do Apostolo S. Thome da India Oriental (...)*

nº 1952: Conde da Ericeira, *Esplendor do Oriente, Genealogia das familias mais illustres da India*

Mesa da Consciência e Ordens

NºS 302-306: ARANHA, Lázaro Leitão, *Meza das tres Ordens militares. Da jurisdição da Ordem de Cristo por tudo o q/ toca o Ultramar. Tomo 3º Bullas, Decretos, Resoluçoens e accentos desde a sua criação the o anno de 1731*

Núcleo Antigo

Tombo de Simão Botelho, 1554

Arquivo Histórico Ultramarino

India:

Cx. 2, nº 45: «Alvará régio de 12-9-1612 em favro de Brites de Pina, viúva de Cosme Lafeta (...)»

Cx. 3, nº 19: «Da câmara de Goa, para o rei, 22-1-1615»

Cx. 3, nº 40: «Carta dos gentios Pomdia e Goimda, ao rei, queixando-se de lhes não terem sido pagas as dívidas (...)»

Cx. 4, nº 2: «Carta do monarca ao vice-rei da Índia, 2-1-1616»

Cx. 4, nº 20: «Petição de Maria de Freitas, viúva de Lourenço do Carvalhal...»

Cx 5, nº 34: «Carta de 24-1-1618: Frei Simão de Nazareth indigno frade menor do seraphico pe. nosso sao Fr.co...

Cx. 5, nº 35: «Carta de 24-1-1618 de Fr. Sebastião dos Santos ao monarca, no qual dá conta do baptismo geral...»

Cx. 6, nº 29: «Do procurador da Coroa e Fazenda, 12-2-1619»

Cx. 6, nº 30: «A cauza porque as rendas de V. Mge. na yndia vierão a tanta deminuição (...)»

Cx. 7, : «Carta de Nuno Álvares de Castelo Branco, 18-2-1622»

Cx. 9, nº 43: «Carta do Conde Almirante ao rei sobre uma petição feita pelos gancares de Loutolim..., 2-3-1626»

Arquivo Patriarcal de Goa - Goa, Índia
Livro 1 de Visitas Pastorais, 1747

Historical Archives of Goa - Goa, Índia

- n° 470: «Cartas patentes, provisões e alvarás, 1611»
- n° 471: «Cartas patentes, provisões e alvarás, 1613-1614»
- n° 824: «Provisões do Colégio de Rachol, 1596-1680»
- n° 1160: «Conselho da Fazenda, Assentos»
- n° 2358: «Alvarás, cartas e provisões, 1610-1645»
- n° 2789: «Conventos extintos, Papéis, 1619-1810»
- n° 3041: «Conventos extintos, Papéis, 1549-1693»
- n° 3071: «Foral de Salcete, cópia feita de 1585»
- n° 4469: «Provisões, leis e alvarás, 1558-1567»
- n° 7583-7585: «Foral de 1622»
- n° 7587: «Foral antigo de Bardez, 1649»
- n° 7604: «Foral das Ilhas de Goa, 1553-1562»
- n° 7737: «Senado da Câmara - Acórdãos»
- n° 8779: «Relação de Goa - Assentos»
- n° 8780: «Relação de Goa - Índice de Assentos e Registos»
- n° 9530: «Assentos do Conselho de Estado, 1618-1624»
- n° 9531: «Livro de Assentos do Cons° da Fazenda» ????
- n° 10020: «Azossim, Deliberações e contas correntes, 1608»
- n° 10023: «Azossim, Deliberações e contas correntes, 1614»
- n° 10024: «Azossim, Deliberações e contas correntes, 1615»
- n° 10226: «Cortalim - Corrente, 1629»
- n° 10041: «Comunidades - Carambolim, 1612»
- n° 10042: «Comunidades - Carambolim, 1613-1614»
- n° 10043: «Comunidades - Carambolim, 1615»

Biblioteca da Ajuda - Lisboa

- 46-XIII-31: *Colleccoens das ordens reaes antigas, e modernas sobre varios negocios pertencentes ao governo da India*
- 47-VIII-6 e 47-VIII-7: *Decreta s. congregationis episcoporum & regularum,*
- 49-I-77: SANT'ANNA, Fr. Diogo de, *Cathecismo da Perfeição Evengelica que Jesu Xº Ds. & Salvador nosso insinou pera a salvação quando foi servido alumiar & Reinara o Mundo, que pello peccado tinha caida nas trevas, e captiveiro do demonio (...), ordenado por D. Fr. Aleixo de Menezes para servir o Mosteiro de Stª Monica*
- 49-I-81: *Cousas que fez ElRey D. Henriqueque está em gloria, no tempo em que as pode fazer antes de ter os trabalhos de Rey, mandado tresladar por Miguel de Moura, contem outras coisas como coisas do Infante D. Luis*
- 49-II-9: JACQUES, João da Cunha, *Espada de David contra o Golias do Bramanismo pessimo inimigo de Nosso Senhor Jesu Christo, verdadeiro Deos e verdadeiro Homem, dedicado a S. Francisco Xavier*
- 49-II-48: *Leis e Provisoes que elRey Dom Sebastiao fez, depois que começou a governar, Impressas em Lisboa por Francisco Correa, 1570 (cópia manuscrita)*

- 50-V-31: *Miscellanea Civil, e Ecclesiastica por hum Religioso d'Alcobaça em 1598/Memorias de couzas varias antigas*
- 51-II-47: *De las edades del mundo, e diversidades de tiempos segund diversos autores, 1570*
- 51-VI-36: *Índia Portuguesa, séc. XVI*
- 51-VI-52: ARANHA, Lázaro Leitão, *Mesa da Consciencia e Ordens, Decretos, Resolucoens de Consultas e Assentos della desde a sua criação the o anno de 1726*
- 51-VI-54: «Relação sobre a precedência q/ se deve dar ao cons^o da India entre os mais conselhos e tribunais deste R^o» fls. 69-77v
- 51-VII-8: *Livro das merces, que fez o Senhor Dom João de Castro sendo VisoRey da India*
- 51-VII-19: «Mandado de Rui Gonçalves de Caminha, vedor da fazenda da India a Francisco Pires, mestre de obras d'el-rei (...), 1547, Goa, agosto 27», fls. 232-233
- 51-VII-27: «Breve noticia dos erros, que tem os gentios do Concão na India»
- 51-VII-30: «Apontamentos de cousas de mto serviço de S Magde», fls. 7-10v; «Memorial sobre o poder que o rei tinha na India, 1627», fls 116-127v
- 51-VII-33: REGO, Sebastião do, *Chronologia da Congregação do Oratorio de Goa*

Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra

Cod. 695

Cod. 713

Biblioteca Nacional - Lisboa

Cod. 58: SPINOLA, Antonio Ardizzone, *Breve relação das principaes ordens com que o Illustrissimo e Reuerendissimo Senhor Dom Frey Francisco dos Martyres, Arcebispo Metropolitano de Goa, Primâs da India, tem zelado em seu Arcebispado a observancia do preceito da Sagrada Comunhão na Pascoa, e no perigo da morte, conforme a doutrina, que se trata no sermão: Da causa dellas, e seus effeitos*

Cod. 176: «Noticias do arcebispado de Goa»

Cod. 607, F 3622: «Divindades do gentilismo na Índia»

Cod. 3616: REBELO, João, *Doctrina Christiana*

Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora

CIX/2-3, M. 3

nº 5: «Carta de Martim Affonso de Mello dando conta a ElRey dos Christãos, que havia na Ilha de Sacotoro, e que em S. Thome todos viviam como Caldeos faltando-lhes somente quem os ensine para o que pedia lhe mandasse alguns Clerigos» 26-11-1524 (CAP 3)

nº 9: «Carta do Bispo Dumiense ao Secret^o Ant^o Carneiro em que lhe diz que o Arcebispo se prepara p^a ir esperar a Rainha; e que elle está prompto p^a fazer a viagem da India debaxo de certas condiçoens», 5-10-1518

nº 10: «Carta do Bispo Dumiense ao Secret^o Ant^o Carneiro sobre a sua viagem, e volta para o Reino », 15-2-1519

nº 11: «Carta do Bispo Dumiense aAntonio Carneiro Secretario de Estado sobre os preparos de sus aviagem e sobre algumas circunstancias que lhe dizião respeito ate voltar ao Reyno», 16-2-1519

nº 12: «Carta do Bispo Dumiense em que dá conta a ElRey do estado em que se acham as Pregações, Igrejas e Governo da India », 12-1-1522

n° 13: «Carta de Frei Antonio a ElRey Dom Manoel sobre a conversão dos Gentios e estabelecimento dos seus Religiosos», 4-11-1518

n° 22: ««Carta de Fr. Lourenço de Goes, Guardião do Convento de Santo Antonio de Cochim dando parte a ElRey do estado da Christandade daquela Terra», 28-12-1536

n° 25: «Carta de Frei Vicente a ElRey, dandolhe conta do Collegio que edificara em Cranganor, Estatutos dos Collegiaes delle, e outas noticias daquelle Estado», 1-1-1549

CXVI/1-39

n°21: «Memorias Sepulcraes da India», fls. 1-2

Manizola

BARRADAS, Pe. Manuel, *Tratado dos deuses gentilicos de todo o Oriente e dos ritos e ceremonias que usam os Malabares*, 1618, Cod. 29

Das fábulas de Talmud, Cod. 48-11

Filosofia secreta da gentilidade, Cod 594-6

Rivara

r 5e 6-14: «Fundação do convento de S. Francisco, Collegio de S. Boaventura e mais Igrejas desta - Provincia de S. Thome»

Central Library – Pangim, Goa

GRAÇA, Fr. António da, *Breves Resoluções Morais*, M-4

CHAGAS, Fr. Boaventura das, *Cazos Reservados*, M-29

Filмотeca Ultramarina – Lisboa

FU, 11-2-3

FU, 23/3-5

2) FONTES IMPRESSAS

GARCIA, José Ignacio Abranches, *Archivo da Relação de Goa*, Parte I e Parte II, Goa, 1874, 707 pp.

Admirable Vida, y virtudes del santo martir Rodulfo Aquaviva, hijo del Excmo Señor Duque de Atri, Don Juan Geronimo Aquaviva, Vida del santo martyr P. Alonso Pacheco, Breves Noticias de los tres compañeros en el martyrio del P. Rodulfo, sl., sd.

ALBUQUERQUE, Brás de, *Commentarios do grande Afonso de Albuquerque*, 3 vols., Lisboa, Alfa, 1989

ALBUQUERQUE, Luís de, ed., *Cartas de D. João de Castro a D. João III*, Lisboa, CNCDP, 1989

ÁLVARES, António, *Adiciones a la silva espiritual y su tercera parte*, Lisboa, Simão Lopes, 1595

ANDRADA, Ernesto de Campos de, *Relações de Pero de Alcáçova Carneiro, Conde de Idanha, Do tempo que ele e seu pai, António Carneiro, serviram de secretários (1515-1568)*, Lisboa, Imprensa Nacional de Lisboa, 1937

- ANDRADA, Francisco, *Crónica de D. João III*, Porto, Lello, 1976
- ANJOS, Fr. Manuel dos, *Historia Universal, em que se descrevem os Impérios(.)*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1702
- Annual reports of the Potuguese Franciscans in India, 1713-1833*, cool. and annotated by Achilles Meersman, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1972
- APRESENTAÇÃO, Dâmaso da, *Obrigaçam do frade menor, em que se tratão as cousas que está obrigado a guardar, assim por sua regra, como por ley divina*, Convento da Carnota, António Álvares, 1627
- AQUINO, Tomás de, *Somme Contre les Gentils – Contra Gentiles*, Paris, Ed. du Cerf, 1993
- AQUINO, Tomás de, *La Somma Teologica*, Firenze, Adriano Salami, s.d.
- ARAGÃO, Francisco Ximenes de, *Doutrina católica para instrução e confirmação dos fieis e extinção das seitas supersticiosas e em particular do judaismo*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1625
- _____, *Extinçam do Judaismo e mais seitas superticiozas; e exaltaçam da fé verdadeira (...)*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1628
- _____, *Restauración y renovación del hombre*, Lisboa, Manuel da Silva, 1628
- ARRAIS, Amador dos, *Diálogos*, Lisboa, Sá da Costa, 1981
- AZPICUELTA NAVARRO, Martim de, *Manual de Confessores & Penitentes*, Coimbra, Off. João Barreira, 1560
- _____, *Relectio cap. Ita quorundam de Iudaeis, in qua de rebus ad Sarracenos deferri prohibitis, & censuris ob id latis non segniter disputatur, composita, & pronunciata in inclyta Conimbricensi Academia*, Coimbra, 1560a
- BARBOSA, Duarte, *Livro do que viu e ouviu no Oriente*, Lisboa, Alfa, dir. de Luís de Albuquerque, 1989
- BARROS, João de, *Gramática da Língua Portuguesa. Cartinha, Gramática, Diálogo em Louvor da Nossa Linguagem e Diálogo da Viciosa Vergonha*, Lisboa, FLUL, 1971
- BARROS, João de, *Ásia. Dos feitos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*, Lisboa, INCM (fac-simile da ed. de 1932, pref. por António Baião), 1988
- BARTOLI, Daniello, *Dell'istoria della Compagnia di Giesu, L'Asia, parte prima de Daniello Bartoli, Terza edizione accresciuta della missione al mogor e della vita e morte del P. Ridolfo Acquaviva*, Roma, Stamperia del Varese, 1668
- BOAVENTURA, São, *Alguns tratados do seraphico doctyor Sam Boaventura, em que se contém huma doutrina mui proveitosa, & necessaria a toda a pessoa*,

- principalmente religiosa*, trad. de João da Madre de Deus, Lisboa, António Álvares, 1602
- BOCARRO, António, *Década 13 da História da Índia, publicada de Ordem da Classe de Sciencias Moraes, Politicas e Bellas-Lettras*, dir. de José de Lima Felner, Lisboa, Academia Real de Sciencias, 1876
- BOTELHO, Simão, *Textos sobre o Estado da Índia (1504-1654)*, Lisboa, Alfa, 1989
- BOTERO, Giovanni, *Da Razão de Estado*, Coimbra, INIC, 1992
- Breve Relaçam das Christandades que os Religiosos de N. Padre Santo Agostinho tem a sua conta nas partes do Oriente*, Lisboa, António Álvares, 1630
- BRUNO, Vicente, *Meditações sobre os mistérios da paixão, ressurreição e ascensão de Cristo nosso Senhor e vinda do Espírito Santo, recolhidas de diversos santos padres e devotos autores*, trad. de Brás Viegas, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1601
- CARDOSO, João, *Jornada da alma libertada, guiada no arriscado, e tempestuoso mar do mundo, por Christo Piloto divino, na Nao da Igreja ao porto celestial da salvação*, Lisboa, Geraldo da Vinha, 1626
- CARVALHO, Tristão Barbosa de, *Peregrinação Cristã que contém um epílogo da obra de Deus nosso Senhor desde a criação dos anjos, do mundo, do homem, da vida, paixão e morte do Redentor e da Virgem Senhora Nossa*, Lisboa, Geraldo da Vinha, 1620
- CASTRO, Alfonso, *Adversus omnes haereses, Lib. XIII*, Parisiis, Apud Viventium Gautherot, 1543
- Collecção Chronologica de Leis Extravagantes posteriores à nova Compilação das Ordenações do Reino, publicadas em 1603 (...)*, tomo I - Decrett., Cartt., etc., Coimbra, Na Real Imprensa da Universidade, 1819
- Collecção Chronologica de Leis Extravagantes posteriores à nova Compilação das Ordenações do Reino, publicadas em 1603 (...)*, tomo I - LL. Alv., etc., Coimbra, Na Real Imprensa da Universidade, 1819
- Colecção de Notícias para a Historia e Geografia das Nações Ultramarinas que vivem nos Domínios Portugueses ou lhe são visinhas (...)*, Lisboa, Academia Real das Sciencias, 1812-1826
- Colecção de São Lourenço*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, vol. 1, 1972
- CÓRDOVA, António de, *Tratado de Casos de Consciência*, Lisboa, Simão Lopes, 1586
- CORREIA, Gaspar, *Lendas da Índia*, Porto, Lello, 1975
- CORTESÃO, Armando, *A Summa Oriental de Tomé Pires e o Livro de Francisco Rodrigues*, Coimbra, AUC, 1978

- COSTA, Francisco, *Cancioneiro chamado de Maria Henriques*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1955
- COSTA, José Martins da, *Discurso de Diogo de Teive à memória de D. João III*, Coimbra, FLUC, 1998 (dissertação de mestrado policopiada)
- COUTO, Diogo do, *Decadas da Asia*, Lisboa, Off. de Domingos Gonsalves, ed. de 1736
- _____, *Soldado Pratico*, 2ª ed., Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1954
- CUNHA, J. Gerson da, ed., *The Sahyadri-Khan of the Skanda Purana, A mythological, historical and geographical account of Western India*, Bombay, 1877
- DELLON, Charles, *Voyages de Mr. Dellon avec sa relation de l'Inquisition de Goa, augmentée de diverses pieces curieuses et l'histoire des dieux qu'adorent les Gentils des Indes*, Cologne, Chez les Heritiers de Pierre Marteau, MDCCXI (1711)
- DEOS, F. Jacinto de, *Caminho dos Frades Menores para a Vida Eterna*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1689
- Documentação Ultramarina Portuguesa*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1960
- Documentos Remettidos da Índia ou Livro das Monções, publicados de Ordem da Classe de Sciencias Moraes, Politicas e Bellas-Lettras*, dir. de Antonio de Bulhão Pato, Lisboa, Academia Real de Sciencias, 1880, tomo I
- Dois compêndios das Ordens dos padres gerais e congregações provinciais*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos/Junta de Investigação Científica do Ultramar, sep. *Studia*, 43-44
- Ex gestis romanorum hystorie notabiles collecte de viciis virtutibusque tractantes cum aplicationibus moralitatis e mysticis*, s.l., s.d.,
- FENESTELLA, L., *Forliviensis Historiarum ab inclinatione romanorum liber XXXI*,
- FIGUEIREDO, Jozé Anastácio de, *Synopsis Chronologica de subsidios ainda os mais raros para a historia e estudo critico da legislacao portugueza (...)*, Lisboa, Officina da Academia, Tomos I - Desde 1143 até 1549 e II- Desde 1550 até 1603, 1790
- Fontes para a História do Antigo Ultramar Português*, 2 vols., vol. 1 - *Estado da Índia*; Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1978-1982
- FRIAS, António João de, *Aureola dos Indios, e nobiliarchia bracmana: tratado historico, genealogico, panegyrico, politico, e moral (...)*, Lisboa, Off. Miguel Deslandes, 1702
- As Gavetas da Torre do Tombo*, 11 vols., Lisboa, 1960

- GALVÃO, António, *Tratado dos Descobrimentos*, dir. de Luís de Albuquerque, Lisboa, Alfa, 1989
- GOLTZ, Hubert, *Fastos Magistratum et Triumphorum Romanorum ad Augusti obitum* (...), 1529
- GONÇALVES, Sebastião, *Primeira parte da Historia da Companhia de Jesus na Índia*, Lisboa, 1954
- GUERREIRO, Fernão, *Relação Anual das Coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas Missões (...) Anos de 1600-1609*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1942
- HALICARNASSO, Dioniso, *De origine urbis Romae* (...), 1526
- HOLANDA, Francisco de, *Alguns dos desenhos das Antigualhas*, Lisboa, Livros Horizonte, 1989
- _____, *Da fábrica que falece à cidade de Lisboa*, Lisboa, Livros Horizonte, 1984a
- _____, *Da pintura antiga*, Lisboa, Livros Horizonte, 1984b
- I grandi favolisti*, 1993, vol. 2
- Imagens do Oriente no século XVI. Reprodução do Códice Português da Biblioteca Casanatense*, Introd. de Luís de Matos, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985
- JORGE, Marcos, *Doutrina Christam*, 1616
- LA CROZE, M. Veyssère de, *Histoire du Christianisme des Indes*, Haye, 1724
- LAETI, Pomponii, *De magistratibus & sacerdotijs romanorum* (...), 1535
- LAFITAU, P. J. François, *Histoire des decouvertes et conquistes des Portugais dans le nouveau monde*, 1733, Genève (Slatkine Reprints, 1974)
- LAVAL, Pyrard de, *Viagem de Francisco Pyrard, deLaval, contendo a noticia de sua navegação ás Índias Orientales, ilhas de Maldiva, Maluco e ao Brasil*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1858-1862, 2 vols. (ou Porto, Livraria Civilização, 1944)
- LEÃO, Gaspar de, *Desengano de Perdidos*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1958 (introd. de Eugenio Asensio)
- LINSCHOTEN, Jan Hugyen van, *Itinerário, viagem ou navegação para as Índias Orientais ou Portuguesas*, Lisboa, 2ª ed., CNCDP, 1997
- LISBOA, Marcos, *Crónicas da Ordem dos Frades Menores*, Porto, FLUP, 2002, fac-símile da edição de 1615 ao cuidado de José Adriano Freitas de Carvalho

- Lista das rendas e despesas da Província de Goa da Companhia de Jesus pera o Senhor Conde Viso-Rei Joam Nunes da Cunha*, publicado por Adelino de Almeida Calado, «A Companhia de Jesus em meados do século XVII», *Studia*, nº 40, Dez. 1978, pp-349-367
- LOARTE, Gaspar de, *Istrução e advertências para meditar a paixão de Cristo*, Lisboa, António Ribeiro, 1587
- LUCENA, João de (1550-1600), *História da vida do Padre Francisco Xavier*, Lisboa, Alfa, 1989
- DI MALTOT, Herman Curato, *Storia delle Eresie, nella quali se describe con ordine alfabetico, il nome, e la vita degli Eresiarchi che hanno turbata le Chiesa dalla Nascita di Gesù Christo fino a nostri tempi, e gli errori che vi hanno disseminati* (...), Venezia, Francesco Pitteri, 1750
- Manual de las cosas esenciales a que son obligados los frayles menores (...) compuesto por un docto padre de la misma orden de la provintia de la Conceptio*, Coimbra, Joam Barreira, 1571
- MAQUIAVEL, Nicolau, *Il principe*, Milano, Mondadori Editore, 1994
- MARTINEZ DE LA PUENTE, Joseph, *Compendio de las historias de los descubrimientos, conquista y guerras de la India Oriental, y sus Islas desde los tiempos del Infante Don Enrique de Portugal su inventor, hermano del Rey D. Duarte; hasta los del Rey D. Felipe II. de Portugal, y III de Castilla* (...), Madrid, Imprenta Imperial, 1681
- MÁRTIRES, Bartolomeu dos, *Catecismo ou doutrina cristã e práticas espirituais*, Évora, Jorge Rodrigues, 1628
- MONFORTE, Fr. Luís de, *Chronica da Província da Piedade*, 1751
- MONTOIA, Fr. Luis de, *Obras de los que aman a Dios copiladas por fray Luis de Montoya de la orden de los hermitanos del bieventurado padre sancto Augustin Obispo y doctor dela scia yglesia*, Lisboa, Cristóvão Lopes, 1565
- O Livro do "Pai dos Cristãos"*, ed. crítica e anotada por J. Wicki, s.j., Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969os
- ORTELIO, Abraham, *Theatro del Mondo... nel quale si dà notitia distinta di tutte le Provincie, Regni, & Paesi, del Mondo*, Venetia, Presso Steffano Curti, MDCLXXXIII (1683)
- PAGDEN, Anthony & LAWRENCE, Jeremy, eds., *Francisco de Vitoria. Political Writings*, Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sydney, 1991
- PAES, Leonardo, *Promptuario de diffinições Indicas Deduzidas, De varios Chronistas da India, graves Authores, e das Historias Gentilicas*, Lisboa, Off. António Pedrzo Galram, 1713

- PEREIRA, A. Bragança, *Arquivo português oriental*, Bastorá, Tip. Rangel, 1936, 6 vols.
- PEREIRA, Antonio Pinto, *Historia da India, 1605*, Lisboa, INCM
- PEREZ DE CHINCHÓN, Bernardo, *Libro llamado AntiAlcorano: q/ quiere dizir contra el Alcorano & mahoma (...)*, Sevilha, 1532
- PINHEIRO, António, *Colleçam das Obras Portuguezas do sabio bispo de Miranda e de Leyria D. Antonio Pinheiro, pregador do senhor Rey D. Joam III e mestre do Principe*, feita por Bento Joze de Souza Farinha, tomo I, Lisboa, 1784
- PINTO, Heitor, *Imagem da Vida Cristã*, 1ª parte, Coimbra, João Barreira, 1563
- PISSURLENCAR, P. S.S., ed., *Assentos do Conselho de Estado*, Bastorá-Goa, Tipografia Rangel, 1958
- PURIFICAÇÃO, Miguel da, *Relação defensiva dos filhos da Índia Oriental e da provincia do apóstolo S. Thome dos frades menores da regular observância da mesma Índia*, Barcelona, Sebastião e João Matheva, 1640
- _____, *Vida evangelica y apostolica de los frailes menores en Oriente, ilustrada con varias materias y anotaciones predicables*, Barcelona, Gabriel Nogues, 1641
- REBELO, João, *História dos milagres do rosário e de muitas e diversas devoções*, Évora, Manuel de Lira, 1602
- REGO, António da Silva, *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente*, Lisboa, Fundação Oriente-CNCDP, 1996
- Relatione della felice morte di cinque religiosi della compagnia di Giesù. Et di alcuni altri secolari ammazati dá Gentili per la Fede, nell'India Orientale, l'Anno 1583(Cavata da una del Padre Alessandro Valignano...)*, Milano, Pacisico Pontio, 1585
- RESENDE, Garcia de, *Breve Memorial dos pecados e cousas que pertencem ha confissam*, Lisboa, Nicolau Gazini, 1518
- RIBEIRO, João Pedro, *Indice Chronologico Remissivo da Legislação Portuguesa posterior à publicação do código filippino com hum appendice. Parte I, desde a mesma publicação até o fim do reinado do senhor D. João V (...)*, Lisboa, Typographia da Academia, 1805
- _____, *Indice Chronologico Remissivo da Legislação Portuguesa posterior à publicação do código filippino com hum appendice. Parte V (...)*, Lisboa, Typographia da Academia, 1826
- RIVARA, J.H. Cunha, *Archivo Portuguez Oriental*, New Delhi, Madras, Asian Educational Services, 1992

- SANTA FÉ, Jerónimo de, *Tratado... contra os judeus em que prova o messias da Lei ser vindo. Carta do primeiro arcebispo de Goa ao povo de Israel seguidor ainda da lei de Moisés e do Talmud*, Goa, João de Endem, 1565 (ord. Gaspar de Leão)
- SANTARÉM, Visconde de, *Quadro Elementar das Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal com as diversas partes do mundo desde o principio da monarchia até aos nossos dias*, Paris, vols. X e XIII, Paris, J. P. Aillaud, 1842-
- SANTÍSSIMA TRINDADE, F. Filipe, *Itinerarium Orientale*, Lugduni, 1649
- SANTO ESTÊVÃO, F. Antonio de, *Relações Summarias de alguns serviços que fizeram a Deos, & a estes Reynos, os Religiosos Dominicanos nas partes da India Oriental nestes annos proximos e passados*, Lisboa, Lourenço Craesbeeck, 1635
- SCHURHAMMER, Georg, *Orientalia*, Lisboa-Roma, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos-Institutum Historicum Societatis Jesu, 1963
- Segni maravigliosi co quali si e compiaciuto iddio di autorizzare il Maritirio de' Vener. Servi di Dio Ridolfo Acquaviva, Alfonso Paceco, Pietro Berna, Antonio Franceschi, e Francesco Araña della Compagnia di Gesu, succedduto nell'Indie il di 15 Luglio 1583* de Andrea Budrioli
- SILVA, João José da. *Repertorio Alphabetico e Chronologico ou Indice Remissivo da Legislação Ultramarina. Desde a epocha das descobertas até 1902 inclusive*, Lisboa, Typographia de J. F. Pinheiro, 1904
- SOARES, D. Fr. João, *Libro dela verdad dela fe*, Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1545
- SOUSA, Fr. Luís de, *Anais de D. João III*, Lisboa, Sá da Costa, 1983
- SOUSA, Francisco de, *Oriente Conquistado*(...)
- SOUSA, Manuel de Faria e, *Asia Portuguesa*, Lisboa, H. Valente de Oliveira, 1666-1675 (rep. Porto, Livraria Civilização, 1945-7)
- SOUSA, Martim Affonso de, *Cartas*, Lisboa, Alfa, 1989
- SUÁREZ, Francisco, *Obras Completas*, 1971-1977
- TAVERNIER, Jean Baptiste, *Travels in India*, 2 vols., New Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, 1977
- TÁVORA, Henrique de, *Tratado de Avisos de Confessores*, 1560
- O Tombo de Diu, 1592*, Lisboa, CNCDP, 2001
- Tratado da vida e martírio dos cinco mártires de Marrocos enviados por s. Francisco*, Coimbra, João Álvares, 1568

TRINDADE, Paulo da, *Conquista Espiritual do Oriente*, Lisboa, 4 vols., 1961

VALIGNANO, Alessandro, *Historia Indica*, DHMPPPO, vol. XI, Lisboa, CNCDP, 1993

VELASCO, Gabriel Alvarez de, *De Privilegiis Pauperum et Miserabilium Personarum ed Logem Unicam (...)*, ed. secunda, Lugduni, Horatii Boissat & Georgii Remeus, 1663

Viaggiatori del 600, a cura di Marziano Guglieminetti, Torino, Unione Tipografico-Editrice, Torinese 1976 (1ª ed. 1967)

WICKI, Josephus, s.j., *Documenta Indica*, 1540-1597, 18 vols, Roma, apud Monumenta Historica Societatis Jesu, 1948-1988

*

* *

BIBLIOGRAFIA

A.A.V.V., *O Humanismo Português, 1500-1600*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1988

A.A.V.V., *La Decouverte, le Portugal et l'Europe*, Actes du Colloque, Paris, FCG, 1990

A.A.V.V., *Sapere e Potere. Discipline, Dispute e Professioni nell' Università Medioevale e Moderna, Il caso bolognese a confronto. Atti del 4º convegno*, vol. III, *Dalle Discipline ai Ruoli Sociali*, Bologna, Istituto per la Storia di Bologna, 1990

A.A.V.V., *O rosto feminino da expansão, Colóquio Internacional*, Lisboa, 1994

ABREU, Laurinda Faria Santos, «Padronização hospitalar e Misericórdias: apontamentos sobre a reforma da assistência pública em Portugal», in *Congresso Comemorativo do V Centenário da Fundação do Hospital Real do Espírito Santo de Évora, Actas*, Évora, Hospital do Espírito Santo, 1996, pp. 137-148

Actas do Congresso Internacional IV Centenário da Morte de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, Fátima, Movimento Bartolomeano, 1994

ADAS, Michael, «From avoidance to confrontation: Peasant protest in Precolonial and Colonial Southeast Asia», in Nicholas DIRKS, ed., *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992

AIALA, Frederico Diniz de, *Goa antiga e moderna*, Nova Goa, Coelho, 1927

ALBUQUERQUE, Luís de; FERRONHA, António Luís; HORTA, José da Silva; LOUREIRO, Rui, *O confronto do olhar. O encontro dos povos na época das navegações portuguesas. Séculos XV e XVI*, Lisboa, Ed. Caminho, 1991

- ____, & Inácio GUERREIRO, *Segundo Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Actas, Lisboa, IICT/CECA, 1985
- ____, dir., *Portugal no Mundo*, vol. III, Lisboa, Pub. Alfa, 1989.
- ____, *Alguns casos da Índia Portuguesa no Tempo de D. João de Castro*, 2 vols., Lisboa, Alfa, 1989
- ALBUQUERQUE, Martim de, «Portugal e a "Iurisdictio Imperii"», *Sep. da Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, vol. XVII, 1964
- ALDEN, Dauril, *The Making of an Enterprise, The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996
- ALEGRIA, M^a Fernanda, «Representações do Brasil na produção dos cartógrafos Teixeira (c. 1586-1675)», *Mare Liberum: Revista de História dos Mares*, 1997
- ALENCASTRO, Luiz Filipe, «The Apprenticeship of Colonization», in Patrick Manning, *Slave Trades, 1500-1800, Globalization of Forced Labour*, vol. 15 de A.J.R. Russell-Wood (gen. ed.), *An Expanding World, The European Impact on World History, 1450-1800*, Variorum, 1996, n^o 4, pp. 83-106
- ALLEGRA, Luciano, «Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura», in *Storia d'Italia, Annali 4, Intelletuali e Potere*, a cura di Corrado Vivanti, Torino, Gulio Einaudi, 1981, pp. 895-930
- ALMEIDA, Carlos José Duarte, *A representação do africano na literatura missionária sobre o reino do Kongo e Angola (meados do século XVI a meados do século XVII)*, Lisboa, FCSH, , dissertação de mestrado, policop., 1997
- ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal (ed. de Damião Peres)*, Porto-Lisboa, Civilização Editora, 1967-1971
- ALONSO ROMO, Eduardo Javier, «A 'lusitanização' de S. Francisco Xavier e dos seus companheiros espanhóis (1540-1552)», *Brotéria*, 147 (1998), pp. 565-580
- ALTEKAR, A.S., *State and Government in Ancient India*, Delhi, Motilal Banasidass Pub., 1997 (1949)
- ALVES, Ana Maria, *Iconologia do poder real no período manuelino. À procura de uma linguagem perdida*, Lisboa, INCM, 1985
- ALVES, Jorge Manuel dos Santos, «Os mártires de Achém nos séculos XVI e XVII: Islão versus Cristianismo?», in *Congresso Internacional de História - Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, Actas, vol. II: *África Oriental, Oriente e Brasil: Problemática Geral e Sociedade Contemporânea*, Braga, UCP-CNCDP-FEC, 1993

- AMBRÓSIO, António, «Alguns problemas da evangelização em África no século XVI. D. Frei Gaspar Cão, OSA, Bispo de São Tomé (1554-1574)», in *Congresso Internacional de História - Missionaçã Portuguesa e Encontro de Culturas*, vol. I: *Cristandade Portuguesa até ao Século XV. Evangelizaçã Interna, Ilhas Atlânticas e África Ocidental*, Braga, UCP-CNCDP-FEC, 1993, pp. 501-563
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, New York, Verso, 1994
- ANDRADE, Alberto A. Banha de, *João de Barros Historiador do Pensamento Humanista Português de Quinhentos*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1980
- ANDRÈS MARTÍN, Melquíades, «La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las Observancias (1380-1517)», *Studia Historica/Historia Moderna*, vol. VI - *Homenage al Professor Dr. D. Manuel Fernández Alvarez*, 1988
- _____, «Primeros pasos comunes de la Descalcez Franciscana en España y Portugal (1500-1523)», in *Primeiras Jornadas de História Moderna, Actas*, vol. II, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 1986
- ANTUNES, José, «Acerca da liberdade de religião na Idade Média. Mouros e Judeus perante um problema teológico-canónico», in *Revista de História das Ideias*, vol. 11, 1989, pp. 64-83.
- AQUINAS, Thomas, *Cuncolim is a Historic Village, 4th century Commemorative Pub. (July 1583-1983)*, Cundhi, Salcete-Goa, 1983
- ARAÚJO, Maria Benedita, «O 'Pai dos Christãos'. Contribuição para o estudo da Cristianização na Índia», in *Congresso Internacional de História - Missionaçã Portuguesa e Encontro de Culturas, Actas*, vol. II: *África Oriental, Oriente e Brasil: Problemática Geral e Sociedade Contemporânea*, Braga, UCP-CNCDP-FEC, 1993, pp. 305-323
- ARES QUEIJA, Berta & Serge GRUZINSKI, coord., *Entre dos Mundos: Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*, Ed. Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Sevilla, 1997
- ASCENSÃO, José de Oliveira, *O Direito. Introdução e Teoria Geral*, 2ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980
- ASENSIO, Eugenio, *Estudios Portugueses* Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1974
- ASSAYAG, Jackie, *La Colère de la déesse décapitée. Traditions, cultes et pouvoir dans le sud de l'Inde*, Paris, CNRS Ed., 1992
- _____, e TARABOUT, Gilles, *La Possession en Asie du Sud. Parole, Corps, Territoire*, Paris, EHESS, 1999
- AUBIN, Jean dir, *La Decouverte, le Portugal et l'Europe*, Paris, FCG-CCP, 1990

- AVELAR, Ana Paula, *Da Ars Historica: a cronística portuguesa da expansão portuguesa no confronto com a alteridade, 1ª metade de Quinhentos*, Lisboa, Universidade Aberta, 1999 (dissertação de doutoramento policopiada)
- AZEVEDO, António Emílio de Almeida, *As comunidades de Goa. História das Instituições Antigas*, Lisboa, Bertrand, 1890
- BADEN-POWELL, B.H. «The Villages of Goa in the Early Sixteenth Century», *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1900
- _____, *The Origin and Growth of Village Communities in India*, London, 1908
- BARONCELLI, F. & ASSERETO, G. (1980), «Pauperismo e religione nell'età moderna», *Società e Storia*, n. 7, pp. 169-201
- BARONCELLI, Flavio (1985), «Contro la carità discreta. Misericordia, raziocinio e volontà di non sapere in una polemica cinquecentesca sulla povertà», *Materiali per una storia della cultura giuridica*, Ano XV, nº 1, pp. 3-49.
- BARRETO, Luís Filipe, «Duarte Barbosa e Tomé Pires: os autores das primeiras geografias globais do Oriente», in Berta Ares Queija & Serge Gruzinski, coord., *Entre dos Mundos: Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*, Ed. Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Sevilha, 1997
- _____, *Descobrimentos e Renascimento. Formas de Ser e Pensar nos séculos XVI e XVII*, Lisboa, INCM, 1983
- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España, Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Mexico – Madrid – Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1991 (1950)
- BAUER, Rotraud, «Die Tapisserienserie», pp. 53-153, in *Die Portugiesen in Indien: Die Eroberungen Dom João de Castros auf Tapisserien, 1538 – 1548*, Viena, Kunsthistorisches Museum, 1992
- BAYLY, Christopher, *Empire and Information. Intelligence gathering and social communication in India, 1780-1870*, Cambridge, CUP, 1999 (1996)
- _____, *Indian society in the making of the British Empire*, vol. II.1 da *The New Cambridge History of India*, Cambridge, CUP, 1988
- BAYLY, Susan, *Saints, Goddesses, and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society, 1700-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989
- _____, *Caste, Society and Politics*, vol. IV.3 da *New Cambridge History of India*, Cambridge, CUP, 1999
- BAUBETA, Patricia Anne Odber de, «A pregação e a sociedade medieval portuguesa», in *Congresso Internacional de História - Missionação Portuguesa e Encontro de*

- Culturas*, vol. 1: *Cristandade Portuguesa até ao Século XV. Evangelização Interna, Ilhas Atlânticas e África Ocidental*, Braga, UCP-CNCDP-FEC, 1993, pp. 279-299
- BEATO, Agostino Pires, *Rodrigo Sanches, Epistolário Latino*, Coimbra, FLUC, 1991, dissertação de mestrado policopiada.
- BECK, Brenda, *Peasant Society in Konk: A Study of Right and Left Subcastes in South India*, Vancouver, University of British Columbia, 1972
- BERGIN, Joseph, «The Counter-Reformation Church and its Bishops», in *Past & Present*, nº 165, Nov. 1999, pp. 30-73
- BERNAND, Carmen & Serge GRUZINSKI, *De l'idolâtrie: Une archéologie des Sciences religieuses*, Paris, Ed. Du Seuil, 1988
- _____, *Histoire du Nouveau Monde*, 2 vols, Paris, Fayard, 1991
- BERNHARD, Jean, Charles LEFEBVRE, & Francis RAPP, *L'Époque de la Réforme et du Concile de Trente*, tome XIV de Gabriel LE BRAS et Jean GAUDEMET (dirs.), *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, Paris, Ed. Cujas
- BETHENCOURT, Francisco, «O campo ético no século XVI», in *Estudos de Homenagem a Vitorino Magalhães Godinho*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1988
- _____, *O Imaginário da Magia. Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, Lisboa, Universidade Aberta, 1988
- _____, «A Inquisição», in Yvette CENTENO, *Portugal: Mitos Revisitados*, Lisboa, Edições Salamandra, 1993
- _____, «Os conventos femininos no Império Português. O caso do convento de Santa Mónica», in *O rosto feminino da expansão portuguesa*, Lisboa, 1994
- _____, *História das Inquisições*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1995
- _____, «Configurações do Império», in *A formação do Império, 1415-1570*, vol. I de Kirti CHAUDHURI & Francisco BETHENCOURT, *História da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998a
- _____, «A Inquisição», in João Francisco MARQUES e António Camões GOUVEIA, coord., *Humanismo e Reforma*, vol. 2 de Carlos Moreira de AZEVEDO, dir., *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000
- BIARDEAU, Madeleine, *L'Hindouisme, Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, 1981
- BLOCH, Maurice E. F., *How we think they think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*, Colorado – Oxford, Westview Press, 1998

- BORGES, Charles J., «Christianization of the Caste System in Goa», in B. S. SHASTRY, *Goa through Ages (Seminar Papers)*, New Delhi, Asian Publication Services, 1987
- _____, «Foreign Jesuits and Native Resistance in Goa (1542-1759)», in Teotonio R. de SOUZA, ed., *Essays in Goan History*, N. Delhi, Concept Publishing Company, 1989
- _____, «Racial tensions of the Society of Jesus in India before 1759», in Teotonio R. de SOUZA, *Jesuits in India: in historical perspective*, Macau, Instituto Cultural de Macau/ Xavier Centre of Historical Research, 1992
- _____, *The Economics of the Goa Jesuits, 1542-1759. An Explanation of their Rise and Fall*, New Delhi, Concept Publishing Company, 1994
- BOSSY, John, «The Counter-Reformation and the People of the Catholic Europe», *Past & Present*, 47, pp. 51-70.
- _____, *A Crisandade no Ocidente, 1400-1700*, Lisboa, Ed. 70, 1990
- BOUCHON, Geneviève, «Les Musulmans du Kerala a l'epoque de la decouverte portugaise», *Mare Luso-Indicum II*, 1972, pp. 3-59.
- _____, «Timoji, un corsaire indien au service du Portugal (1488-1512)», in *Portugal e o Oriente, Círculo de Conferências*, Lisboa, Fundação Oriente-Quetzal, 1994
- _____, *Inde découverte, Inde retrouvée, 1498-1630, Études d'histoire indo-portugaise*, Paris, CCCG/CNCDP, 1999
- _____, *Afonso de Albuquerque. O Leão dos Mares*, Lisboa, Quetzal, 2000.
- BOURDIEU, Pierre, «Cultural reproduction and social reproduction», in *Power and Ideology in Education*, ed. Jerome Karabel e A. H. Halsey, New York, New York University Press, 1977
- BOUZA, Fernando, *Portugal no Tempo dos Filipes (1580-1668), Política. Cultura. Representações*, Lisboa, Quetzal, 2001
- _____, «Comunicação, Memória e Conhecimento na Espanha da Época Moderna», in *Cultura - Revista de História das Ideias*, nº, 2002 (no prelo)
- BOXER, Charles R., *Race relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1963
- _____, *From Lisbon to Goa, 1500-1750, Studies in Portuguese Maritime Enterprise*, London, Variorum Reprints, 1985
- _____, *Portuguese India in the Mid-Seventeenth Century*, Delhi, Oxford University Press, 1980
- *Bibliografia do ultramar português existente na Sociedade de Geografia de Lisboa*, Fasc. I - Estado da Índia, Lisboa, Soc. Geografia de Lisboa, 1958

- _____, «A Note on Portuguese Missionary Methods in the East: Sixteenth to Eighteenth Century», in J. S. CUMMINS, *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith, Studies in the Church History*, vol. 6, Cambridge, Cambridge University Press, 1970
- _____, «The Problem of the Native Clergy in the Portuguese and Spanish Empires from the Sixteenth to the Eighteenth Century», in J. S. CUMMINS, *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith, Studies in the Church History*, vol. 6, Cambridge, Cambridge University Press, 1970
- _____, *Portuguese society in the Tropics. The Municipal Councils of Goa, Macau, Bahia and Luanda (1510-1800)*, Madison-Milwaukee, University of Wisconsin Press, 1965
- _____, *The Church militant in Iberian Expansion, 1440-1770*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1978
- _____, «Some considerations on Portuguese Colonial Historiography», in Anthony DISNEY, A., *Historiography of Europeans in Africa and Asia, 1450-1800*, vol. 4 of *An Expanding World. The European Impact on World History, 1450-1800*, (ed. A. J. R. RUSSELL-WOOD), Variorum, 1995
- _____, *The Portuguese Seaborne Empire (1415-1825)*, Exeter, Carcanet/Fundacao Calouste Gulbenkian, 1991 (1969);
- BRANCO, Fernando de Castelo e M^a dos Remédios Castelo BRANCO, «Goa vista por alguns viajantes estrangeiros (de seiscentos a oitocentos)», *Studia*, vol. 49, 1989, pp. 139-160
- LE BRAS, Gabriel et Jean GAUDAMET (dirs.), *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*, Paris, Ed. Cujas
- BRECKENBRIDGE, Carol A.; Peter VAN DER VEER, eds., *Orientalism and the Postcolonialism predicament: Perspectives on South Asia*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 1993
- BRITO, Raquel Soeiro de, *Goa e as Praças do Norte revisitadas*, Lisboa, CNCDP, 1998
- BRIZZI, G. P. (a cura di), *La «Ratio Studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei gesuiti in Italia tra cinque e seicento*, Roma, Bulzoni Ed., 1981
- BUESCU, *Imagens do Príncipe, Discurso Normativo e Representação (1525-1549)*, Lisboa, Cosmos, 1996
- CAETANO, Joaquim, «Ao modo da Itália: a pintura portuguesa na idade do Humanismo», in *A Pintura Maneirista em Portugal: Arte no Tempo de Camões*, Lisboa, CNCDP, 1995a, pp. 90 - 10
- _____, «S. Silvestre mostrando a Constantino as efigies de S. Pedro e S. Paulo», in *A Pintura Maneirista em Portugal: Arte no Tempo de Camões*, Lisboa, CNCDP, 1995b, p. 185
- _____, «S. Silvestre ressuscitando o touro morto por Zambri», in *A Pintura Maneirista em Portugal: Arte no Tempo de Camões*, Lisboa, CNCDP, 1995c

- _____, «Seis Apóstolos», in *A Pintura Maneirista em Portugal: Arte no Tempo de Camões*, Lisboa, CNCDP, 1995d
- _____, «A identificação de um pintor (Diogo de Contreiras)», *Oceanos*, nº 13, 1993, pp. 112-118
- CAETANO, Marcello, «Recepção e execução dos decretos do concílio de Trento em Portugal», in *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, vol. XIX, 1965
- _____, *Tradições, Principios e metodos da colonização portuguesa*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1951
- _____, *Um grande jurista português, Fr. Serafim de Freitas*, Lisboa, 1925
- CALADO, Adelino de Almeida, «Um documento seiscentista da Companhia de Jesus», *Brotéria*, 64, 1957, pp. 11-19
- CAÑIZARES ESGUERRA, Jorge, «New World, New Stars: Patriotic astrology and the invention of Indian and Creole Bodies in Colonial Spanish America, 1600-1650», *American Historical Review*, Feb. 1995, pp. 33-68
- CANTIMORI, Delio, *Studi di Storia. Umanesimo, Rinascimento, Riforma*, vol II, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1976.
- CARDIM, Pedro, *O Poder dos Afectos. Ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*, Lisboa, FCSH, 2000 (dissertação de doutoramento policop.)
- CARVALHO, José Adriano de Freitas, «Acheegas ao Estudo da Influência da *Arbor Vitae Crucifixae* e da *Apocalypsis Nova* no século XVI em Portugal», *Via Spiritus* 1, 1994, pp. 55-109
- _____, «D. António, prior do Crato, Príncipe Penitente. Os Psalmi Confessionales: do Exemplum à devoção. 1595-1995», *Via Spiritus* 2, 1995, pp. 67-129
- _____, «La prima evangelizzazione del Brasile (1500 - 1550): gli anni del silenzio», *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Centro Ambrosiano, s.d.
- CARVALHO, Joaquim Barradas de, «As fontes de Duarte Pacheco Pereira no "Esmeraldo de Situ Orbis"», Lisboa, INCM, 1982
- CARVALHO, Joaquim & José Pedro PAIVA, «A evolução das visitas pastorais da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII», *Ler História*, nº 15, 1989, pp. 29-41
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, *Ouvriers d'une vigne stérile...*, Paris, CCG, 1999
- CASTRO, José de, *Bragança e Miranda (Bispado)*, Porto, Tipografia Porto Médico, 2 tomos, 1946

_____, *Portugal no Concílio de Trento*, 6 vols., Lisboa, União Gráfica, 1944-1946

CATÃO, Francisco Xavier Gomes, «The Reformed Franciscans and the Friary of Our Lady of the Cape, in Goa», *Indian Church History Review*, vol. 4(2), Dec. 1970, pp. 79-92

_____, *O primeiro seminário de Goa*, s.l., 1955

CENTENO, Yvette, *Portugal: Mitos Revisitados*, Lisboa, Edições Salamandra, 1993

CHANDEIGNE, M., dir., *Goa 1510-1685, L'Inde portugaise, apostolique et commerciale*, Paris, Ed. Autrement, 1996

CHANDRA, Sitish, «Standards of Living - Mughal India», in *Cambridge Economic History of India*, CUP, 1982

CHATELLIER, Louis, *A religião dos pobres*, Lisboa, Estampa, 1995

CHAUDHURI, K.N. *Trade and civilisation in the Indian Ocean - an economic history from the rise of Islam to 1750*, Cambridge, Cambridge UP, 1985

_____, «From the Barbarian and the Civilised to the Dialectics of Colour: An Archaeology of Self-Identities», in Peter Robb, K.N. Chaudhuri, and Avril Powerl, eds., *Society and Ideology: Essays on South, Asian History presented to Professor K.A. Ballhatchet*, Oxford and Delhi, 1993

_____, «Ortodoxy and Dissent: Phrases in dispute in a system of historical perceptions». Paper presented at the conference "Strangers Within", King's College and the Institute of Romace Studies, University of London, 1994

_____, «Some reflections on the town and country in Mughal India», *Modern Asian Studies*, vol. 12, 1978, pp. 77-95

_____, *Asia before Europe: economy and civilisation of the Indian Ocean from the rise of Islam to 1750*, Cambridge, Cambridge U P, 1990

_____, «O império na economia mundial», in CHAUDHURI, Kirti, & Francisco BETHENCOURT, *História da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Circulo de Leitores, 1998, pp. 248-273)

CHAUDHURI, Kirti, & Francisco BETHENCOURT, *História da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Circulo de Leitores, 1998

CHAUHAN, V. P., *The Konkani Proverbs*, New Delhi-Madras, Asia Educational Sources, 1995 (1923)

_____, *Vaishnavism of Goud Saraswat Brahmins and a Few Konkani Folklore Tales*, New Delhi/Madras, Asia Educational Service, 1991 (reed.)

- CHAUHAN, R.R.S., «Crime & Punishment in 17th. century Goa», *Purabhilekh-Puratatva* III, 2, July-December 1985, pp. 29-39
- _____, «Life in the 17th century Goa vis-a-vis Senate bye-laws», in R.P. Shirodkar, ed., *Goa: Cultural Trends*, Panaji-Goa, Directorate of Archives, Archaeology and Museum, 1988
- CLAVAL, Paul, *Géographie Culturel*, Paris, Nathan, 1995
- CLAVERO, Bartolomé, *Derecho Indígena y Cultura Constitucional en América*, Madrid, Siglo XXI, 1994
- CLIGNET, Remi, «Damned if you do, damned if you don't: the dilemmas of colonizar-colonized relations», in Philip G. Altbach & Gail P. Kelly, *Education and the colonial experience*, 2nd revised edition, New York, Advent Books Inc., 1992 (1984)
- COATES, Timothy J., *Degredados e Órfãos: colonização dirigida pela coroa no império português. 1550-1755*, Lisboa, CNCDP, 1998 (1995)
- COELHO, M^a da Conceição Pires, *A Igreja da Conceição, e o Claustro de D. João III do Convento de Cristo, de Tomar. Influências do Renascimento Italiano na Arquitectura Portuguesa do século XVI*, Santarém, Ed. da Assembleia Distrital de Santarém, 1987
- COHEN, Eric, «Christianization and Indigenization: Contrasting Processes of Religious Adaptation in Thailand», in Steven KAPLAN, ed., *Indigenous responses to Western Christianity*, New York and London, New York University Press, 1995
- COHN, Bernard S., *An anthropologist among historians and other essays*, Delhi, Oxford University Press, 1990
- _____, «The Pasts of an Indian Village», in Diane Owen HUGUES & Thomas R. TRAUTMANN, eds, *Time: Histories and ethnologies*, ANN Arbour: The Univ. of Michigan Press, 1993
- _____, *Colonialism and its forms of knowledge, The British in India*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996
- Congresso Internacional de História - Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas, Actas, vol. II: África Oriental, Oriente e Brasil: Problemática Geral e Sociedade Contemporânea*, Braga, UCP-CNCDF-FEC, 1993
- CONLON, Frank, *Caste in a changing world: the Christian Saraswat Brahmins, 1700-1935*, Berkeley, University of California Press, 1977
- CONNERTON, Paul, *How societies remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989

- CONTINISIO, Chiara, «Il principe, il sistema delle virtù e la costruzione di una «Buona Società» », in Cesare MOZZARELI e Danilo ZARDIN, *I tempi del Concilio. Religione, Cultura e società nell'Europa tridentina*, Milano, Bulzoni Editore, 1997.
- CORRÊA, A.A., Mendes, «Os mestiços nas colónias portuguesas», in *Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, Porto, Ed. 1ª Exposição Colonial Portuguesa, 1934
- CORREIA, Alberto C. Germano da Silva, *Les luso-descendants de l'Inde Portugaise*, Bastora, 1928
- _____, *Les mahrattes de l'Inde portugaise*, Bastora, 1934
- _____, *Os portugueses na Índia*, Bastorá, 1936
- _____, *História da Colonização Portuguesa da Índia*, Lisboa, AGC, 1948-1954
- _____, *Les Musulmans de l'Inde Portugaise. Historie, démographie, anthropométrie, morphologie médicale, anthropo-sériologie, ethnographie*, Bastorá, Imp. Rangel, 1937
- CORREIA, Alves, *A dilatação da fé no império português*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1936
- CORREIA, José Manuel, *Os franciscanos em Cochim*, Braga, ed. Franciscana, 1991
- CORREIA-AFONSO, John, *Jesuit letters and Indian history, 1542-1773*, Bombay-London, Oxford University Press, 1969
- _____, «Jesuit Drama in Sixteenth-Century Malabar», in *Estudos Portugueses/Homenagem a Luciana Stegagno Picchio*, Lisboa, Difel, 1991
- _____, «Ignatius and Indian Jesuit vocations», in Teotónio R. de SOUZA & Charles BORGES, *Jesuits in India: in historical perspective*, Macau, Instituto Cultural de Macau/ Xavier Centre of Historical Research, 1992
- _____, «Ignatius de Loyola, Portugal and the Indian Missions», in *Congresso Internacional de História - Missão Portuguesa e Encontro de Culturas, Actas, vol. II: África Oriental, Oriente e Brasil: Problemática Geral e Sociedade Contemporânea*, Braga, UCP-CNCDP-FEC, 1993
- _____, & Teotónio de SOUZA, *Indo-Portuguese History: Old Issues. New Problems*, New Delhi, Publishing Company, 1985
- COSTA, Alfredo, «Orfãs d'El-Rei e as Mulheres Portuguesas vindas à Índia durante o século XVI», *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, 47, 1940, pp. 115-124
- COSTA, António Domingos S., «A expansão portuguesa à luz do direito», in *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XX, 1962

- COSTA, Avelino de Jesus, «Acção Missionária e patriótica de D. Frei Aleixo de Meneses, Arcebispo de Goa e Primaz do Oriente», *Congresso do Mundo Português*, vol. 6, 1940
- COSTA, Francisco Xavier da, *Anais Franciscanos em Bardés*, Nova Goa, 1926
- COSTA, João Paulo de Oliveira e, *A Missão de João de Brito*, Lisboa, Ed. do Secretariado para as Comemorações dos 5 Séculos de Evangelização e Encontro de Culturas, 1992
- _____, «A colonização portuguesa na Ásia», in Luís de Albuquerque, dir., *Portugal no Mundo*, vol. III, Lisboa, Pub. Alfa, 1989, pp. 158-179
- _____, «A diáspora missionária», in João Francisco MARQUES e António Camões GOUVEIA, coord., *Humanismo e Reforma*, vol. 2 de Carlos Moreira de Azevedo, dir., *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000
- _____, & RODRIGUES, Victor Manuel Gaspar, *Portugal y Oriente, El proyecto indiano del rey Juan*, Madrid, Mapfre, 1992
- COSTA, M^a Helena de Tever, «A emblemática de Alciato em Portugal no século XVI», in A.A.V.V., *O Humanismo Português, 1500-1600*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1988
- COUTINHO, Fortunato, *Le régime paroissial des diocèses de rite latin de l'Inde des origines (XVIe. siècle) jusqu'à nos jours*, Louvain-Paris, PUL & Ed. Béatrice-Nauwelaerts, 1958
- COUTINHO, Veríssimo, «Cuncohim - The Land of Freedom Fighters - I, II and III», in *The Navhind Times*, Feb. 1997
- COUTO, Dejanirah, «Quelques observations sur les renégats portugais en Asie au XVIe siècle», in *Mare Liberum*, n° 16, Dez. 1998, pp. 57-86
- COUTO, Gustavo, *Acção missionária dos franciscanos na Índia*, Boletim A G. C., Lisboa, 4 (32), 1928
- COXITO, Amândio Augusto, «O problema da «Guerra Justa» segundo Frei Bartolomeu dos Mártires», in *Actas do III Encontro sobre História Dominicana*, tomo II, Porto, Arquivo Histórico Dominicano Português, vol. IV/2, 1989
- CRISPIM, M^a de Lourdes, «O Espelho de Cristina - Um "Espelho" da Educação das mulheres no tempo da expansão», in A.A.V.V., *O rosto feminino da expansão, Colóquio Internacional*, Lisboa, 1994
- CRUZ, Guilherme Braga da, *O Direito Subsidiário na História do Direito Português*, Coimbra, FLUC, 1975

- CRUZ, M^a Augusta da Lima, «La Vision de l'Indien chez les premiers chthoniqueurs portugais de l'Asie: la fixation d'une image», *La Decouverte, le Portugal et l'Europe*, Actes du Colloque, Paris, FCG, 1990
- _____, «Exiles and Renegades in Early Sixteenth Century Portuguese Asia», in A. Disney, *Historiography of Europeans in Africa and Asia, 1450-1800*, vol. 4 of *An Expanding World. The European Impact on World History, 1450-1800*, (ed. A. J. R. Russell Wood), Variorum, 1995
- CRUZ, M^a do Rosário Themudo Barata, *As regências na menoridade de D. Sebastião*, Lisboa, INCM, 1992
- CRUZ, M^a Leonor Garcia da, «As controvérsias ao tempo de D. João III sobre a política portuguesa no Norte de África», *Mare Liberum*, n^o 13, Jun. 1997, pp. 123-199
- _____, «As controvérsias ao tempo de D. João III sobre a política portuguesa no Norte de África. Compilação de documentos», *Mare Liberum*, n^o 14, Dez. 1997a, pp. 117-200
- _____, *Gil Vicente e a sociedade portuguesa de Quinhentos*, Lisboa, Gradiva, 1990
- _____, *Os Fumos da Índia. Uma leitura crítica da expansão portuguesa. Com uma antologia de textos dos séculos XVI-XIX e uma cronologia da Expansão Portuguesa e do Império Ultramarino*, Lisboa, Ed. Cosmos, 1998
- CUMMINS, J. S., *Jesuit and Friar in the Spanish expansion to the East*, Variorum Rep., 1986
- CUNHA, Ana Cannas da, *A Inquisição no Estado da Índia. Origens (1539-1560)*, Lisboa, ANTT, 1995
- CUNHA, J. Gerson da, *Konkani Language and Literature*, Bombay, Government Central Press, 1881
- CUNHA, Mafalda Soares da, *A Casa de Bragança, 1560-1640. Práticas senhoriais e redes clientelares*, Lisboa, Editorial Estampa, 2000
- CUNHA, Mafalda Soares da e MONTEIRO, Nuno Gonçalo, «Vice-Reis, Governadores e Conselheiros de Governo no Estado da Índia (1505-1834), Recrutamento e Caracterização Social, Penélope, 15, 1995, pp. 91-120 (completar, procurar as referências)
- CUNHA, Silva, *Direito Colonial, II Parte - Política Colonial*, Lisboa, Cooperativa Parágrafo Único, 1951-1952
- CUNHA, T.B., *Denationalisation of Goans*, 1955
- CURTO, Diogo Ramada, «A Cultura Política», in Joaquim Romero de MAGALHÃES, *No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, vol. 3 de José Mattoso, dir, *História de Portugal*, Lisboa, Circulo de Leitores, 1993a

- _____, «Língua e memória», in Joaquim Romero de MAGALHÃES, *No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, vol. 3 de José Mattoso, dir, *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993b
- _____, «Representações de Goa: Descrições e relatos de viagem», in Rosa Maria Perez e outros, coord., *Histórias de Goa*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, 1997
- _____, «A Literatura e o Império: entre o espírito cavaleiroso, as trocas da corte e o humanismo cívico», in vol. I de Kirti CHAUDHURI & Francisco BETHENCOURT, *História da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998a
- _____, «Práticas de Identidade», in vol. II de Kirti CHAUDHURI & Francisco BETHENCOURT, *História da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998b
- _____, dir., *O tempo de Vasco da Gama*, Lisboa, Difel/CNCDP, 1998c
- CURVELO, Alexandra Campos, *A imagem do Oriente na Cartografia Portuguesa do século XVI*, Lisboa, FCSH, dissertação de mestrado, policop., 1996
- D'COSTA, Anthony, *The Christianisation of the Goan Islands, 1510-1567*, Bombay, 1965
- DALGADO, Mons. Sebastião Rodolfo, *Glossário Luso-Asiático*, 2 vols., Coimbra, Academia das Ciências de Lisboa, 1919-1920.
- _____, *Florilégio de provérbios concanis*, Coimbra, Academia das Ciências de Lisboa, 1922
- D'ANDRADE, Philotheio Pereira, *Os Santos Martyres de Cuncolim (Subsídios para a História da sua vida)*, Margão, Typographia das Ortigas, 1894
- DANIÉLOU, Alain, *Mythes et Dieux de l'Inde, Le Polythéisme Hindou*, Paris, Flammarion, 1992
- DANVERS, Frederik Charles, *The Portuguese in India. Being a History of the Rise and Decline of their Eastern Empire*, 2 vols., New Delhi-Madras, Asian Educational Services, rep. 1988
- DAS, Biswaroop, «Impact of Changing socio-religious processes on Spatial Development Differentials - a case of Goa», in *Social Change*, March 1982, vol. 12, nº 1
- DAS, Veena, *Structure and Cognition, Aspects of Hindu Caste and Ritual*, 2nd. edition, Delhi-Bombay-Calcutta-Madras, Oxford University Press, 1982
- DE WITTE, Charles-Martial, *La correspondance des premiers nonces permanents au Portugal, 1532-1553*, vol. 1 - *Introdução*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1986

- DELIÈGE, Robert, «The myths of origin of the Indian untouchables», *Man*, vol. 28, nr. 3, Sept. 1993, pp. 533-549
- DELUMEAU, Jean, *Catholicism between Luther and Voltaire: a new view of Counter-Reformation*, London, Burns & Oates, 1977 (1971)
- _____, *Uma história do paraíso - O jardim das delícias*, Lisboa, Terramar, 1994
- DESWARTE, Sylvie, *Ideias e Imagens em Portugal na Época dos Descobrimentos. Francisco de Holanda e a Teoria da Arte*, Lisboa, Difel, 1992.
- _____, «La Rome de D. Miguel da Silva (1515-1525)», Lisboa, Sep. de *O Humanismo Português, 1500-1600*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1988
- _____, «Francisco de Holanda: Maniera e Idea», in *A Pintura Maneirista Portuguesa: A Arte no Tempo de Camões*, Lisboa, CNCDP, 1995a
- _____, «Neoplatonismo e arte em Portugal», in Paulo PEREIRA, dir., *História da Arte Portuguesa*, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 1995b
- DESWARTE-ROSA, Sylvie, v. DESWARTE, Sylvie
- DIAS, João José Alves, *Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*, vol. V de Joel Serrão e A.H. Oliveira Marques, *Nova História de Portugal*, Lisboa, Ed. Presença, 1998
- DIAS, J.S.S., *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Coimbra, 2 vols., 1960
- _____, *Política Cultural da época de D. João III*, Coimbra, 2 vols., 1969
- _____, *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do século XVI*, Lisboa, Ed. Presença, 1973
- _____, *Portugal e a Cultura Europeia*, sep. da revista *Biblos*, 1954
- _____, «Cultura e obstáculo epistemológico do Renascimento ao Iluminismo em Portugal», in *A Abertura do Mundo. Estudos de História dos Descobrimentos Europeus*, org. Francisco Contente Domingos e Luís Filipe Barreto, I, Lisboa, Presença, 1986
- DIAS, Mariano José, «The Hindu-Christian Society of Goa», *Indica*, vol. 17, nº 2, Sept. 1980, pp. 109-116
- DIRKS, Nicholas B., ed., *Colonialism and culture*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992
- _____, «From Little King to Landlord: Property Law and the Gift under the Madras Permanent Settlement», *Comparative Studies in Society and History*, 28, pp. 307-333

- _____, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, New York, CUP, 1987
- _____, «The Conversion of Caste: Location, Translation, and Appropriation», in VANDER VEER, Peter, ed., *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, New York & London, Routledge, 1996
- DISNEY, Anthony, «Smugglers and Smuggling in the Western Half of the Estado da Índia in the late Sixteenth and Early Seventeenth centuries», *Indica*, vol. 26 (1-2), pp. 57-58
- _____, *A decadência do império da pimenta*, Lisboa, Ed. 70, 1985
- _____, ed., *Historiography of Europeans in Africa and Asia, 1450-1800*, vol. 4 of *An Expanding World. The European Impact on World History, 1450-1800*, (ed. A. J. R. RUSSELL-WOOD), Variorum, 1995
- DIZ, Simão Pires, *As classes dirigentes de Portugal e o Humanismo nas Epístolas de Cataldo*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, diss. de doutoramento policopiada, 1995
- DJAÏT, Hachem, *Europe and Islam*, Berkeley, California University Press, 1985
- DOLVY, Lingu Roguvir, *Cuncoim, Apontamentos para a sua História*, s.l., 1908
- DUBOIS, Abbé J. A., *Hindu manners, customs and ceremonies*, Oxford, 1959 (1817)
- DUMONT, Louis, *Homo Hierarchicus. Essai sur le système de castes*, Paris, Ed. Gallimard, 1966
- DUMONT, Jean, *El Amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1997 (1995)
- DUNCAN, James e David LEY, *Place/Culture/Representation*, London and New York, Routledge, 1994
- DUVERGER, Christian, *La conversion des Indiens de Nouvelle Espagne avec le texte des Colloques des Douze de Bernardino de Sahagún (1564)*, Paris, Seuil, 1987
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L., *The Established and the Outsiders. A sociological enquiry into Community Problems*, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage Pub., 1994 (1977)
- ELLIOTT, John H., «Empire and State in British and Spanish America», in Serge GRUZINSKI & Nathan WACHTEL, dirs., *Le Nouveau Monde. Mondes Nouveaux. L'Expérience Américaine*, Paris, Ed. Recherche sur les Civilisations/EHESS, 1992
- _____, «A Europe of Composite Monarchies», *Past & Present*, n° 137, Nov. 1992, pp. 48-71
- _____, *O velho mundo e o novo 1492 - 1650*, Lisboa, Editorial Quercus, 1974

- Estudos de Homenagem a Vitorino Magalhães Godinho*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1988
- FARINHA, António Lourenço, *A Expansão da Fé no Extremo Oriente (subsídios para a história colonial)*, Lisboa, Agência Geral, 1943
- FEIO, Mariano, *As Castas Hindus de Goa*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979
- FERNANDES, M^a de Lourdes Correia, «As artes da Confissão. Em torno dos Manuais de Confessores do século XVI em Portugal», in *Humanística e Teologia*, 11, 1990, pp. 47-80
- _____, «Da reforma da igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade», in João Francisco MARQUES e António Camões GOUVEIA, coord., *Humanismo e Reforma*, vol. 2 de Carlos Moreira de AZEVEDO, dir., *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 15-47
- _____, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica, 1450-1700*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995
- FERNANDES, R. R. Lagrange, *O «Pai dos Cristãos» nas Cristandades do Padroado Português do Oriente (1532-1840). Novas perspectivas para a história do cargo de «Pai dos Cristãos» e da Missionação dos Povos*, Roma, Pontificia Universidade Gregoriana, 1965 (dissertação de doutoramento policopiada)
- FERNANDES, Walter, «Jesuit contribution to social change in India (16th. to 20th. century)», in Teotonio R. de SOUZA & Charles J. BORGES, , *Jesuits in India: in historical perspective*, Macau, Instituto Cultural de Macau/ Xavier Centre of Historical Research, 1992
- FERNANDEZ ALVAREZ, Manuel, *Carlos V. Un Hombre para Europa*, 2^a ed., Madrid, Ed. Espasa Calpe, 1999 (1976)
- FERNANDEZ-ARMESTO, Felipe, *O Milénio - A História dos últimos 1000 anos*, Lisboa, Ed. Presença, 1996
- FERREIRA, Ana Maria Pereira, *Problemas marítimos entre Portugal e a França na primeira metade do século XVI*, Redondo, Património, 1995
- FERREIRA, Rita A., «A Índia em alguns arquivos portugueses», *Studia*, Lisboa, 48, 1989, pp. 201-211
- FERRO, M^a José, *Pobreza e Morte em Portugal na Idade Média*, Lisboa, Ed. Presença, 1989
- _____, «Inquisição: uma catequização pelo medo», in *Actas do III Encontro sobre História Dominicana*, Tomo III, Porto, Arquivo de História Dominicana Portuguesa, vol. IV/2, 1989
- _____, *Inquisição e Judaísmo*, Lisboa, ed. Presença, 1987

- _____, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, Lisboa, 1ª ed., Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2 vols., 1982-1984
- FERRY, Jean-Luc, *Les Puissances de l'Expérience*, Paris, Ed. du CERF, 1991
- La Fiesta en la Europa de Carlos V*, Sevilla, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenários de Felipe II y Carlos V, 2000
- FIGUEIREDO, Caetano de, *As comunidades de Goa*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1923
- FIGUEIREDO, João M. Pacheco de, «Goa dourada nos séculos XVI e XVII. O Hospital dos pobres do Padre Paulo Camerte (Esboço de sua reconstituição histórica)», *Studia*, 25, 1968, pp. 117-146.
- FINER, S.E., «The Indian Experience and the Mughal Empire: 1526-1712», in vol. III - *Empires, Monarchies and the Modern State*, in S. E. FINER, *The History of Government from the Earliest Times*, Oxford, Oxford University Press, s.d.
- FLORES, Jorge, «A imagem do Oriente no Ocidente Europeu: dos ecos da expansão mongol ao Portugal manuelino», *Revista da Biblioteca Nacional*, Lisboa, 2ª série, 5 (2), Jul-Dez 1990.
- FORESI, Pasquale, *L'Agape in San Paolo e La Carità in S. Tommaso, Saggio di confronto tra la teologia biblica e la teologia speculativa*, Roma, Città Nuova Editrice, 1965
- FONSECA, Luís Adão da, «Ordens Militares», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos de Azevedo, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 334-345
- FOUCAULT, Michel, *As palavras e as coisas*, Edições 70, (1968), 1991
- _____, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971
- _____, *Surveiller e punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975
- _____, *L'archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1977
- _____, *Surveiller e punir* (completar)
- FRASER, J.T.; LAWRENCE, N. and HABER, F.C., eds., *Time, Science, and Society in China and the West*, Amherst, 1986
- FRIGO, Daniela, «Tradizione aristotelica e virtù cristiane: la trattistica sulla famiglia», in Cesare MOZZARELLI e Danilo ZARDIN, *I tempi del Concilio. Religione, Cultura e società nell'Europa tridentina*, Milano, Bulzoni Editore, 1997.
- _____, «'Disciplina Rei Familiarae'. A Economia como modelo administrativo do Ancien Régime», in *Penélope, Fazer e Desfazer a História*, nº 6, 1991.
- FRITZ, J.M., «Vijayanagara: authority and meaning of a South Indian Imperial Capital», *American Anthropologist*, vol. 88, 1986, pp. 44-55

- FROVA, Carla, «Discipline e ruoli sacrali nella trattatistica medioevale sull' educazione (sec. XIII - XIV)», in AAVV, *Sapere e Potere. Discipline, Dispute e Professioni nell' Università Medioevale e Moderna, Il caso bolognese a confronto. Atti del 4° convegno*, vol. III, *Dalle Discipline ai Ruoli Sociali*, Bologna, Istituto per la Storia di Bologna, 1990
- FUKAZAWA, H., «Standards of Living - Maharastra and the Deccan», in *Cambridge Economic History of India*, CUP, 1982
- FULLER, C. J., «Kerala Christians and the Caste System», *Man*, vol. 11, nº1, March 1976, pp. 53-70
- _____, «The Hindu Pantheon and the legitimation of Hierarchy», *Man*, vol. 23, nº 1, March 1988, pp. 19-39
- _____, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1992
- GANHO, Maria de Lourdes Sirgado, «A obra *Desengano dos Perdidos* de D. Gaspar de Leão», in *Congresso Internacional de História - Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas, Actas, vol. II: África Oriental, Oriente e Brasil*, Braga, UCP-CNCDP-FEC, 1993
- GEREMEK, Bronislaw, *Poverty. A History*, Oxford (UK)-Cambridge (USA), Blackwell, 1994
- _____, «L'exemplum et la circulation de la culture au moyen age», in *Rhétorique et Histoire, L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval (Table Ronde organisée par l'École Française de Rome, 1979)*, Roma, École Française de Rome, 1980
- _____, ed., *Inutiles au monde. Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*, Paris, Gallimard, 1980
- GHANTKAR, Gajanana S. S., *History of Goa through Gôykanadi Script*, Panaji, 1993
- GIL, Juan, «A apropriação da ideia de império pelos reinos da Península Ibérica: Castela», *Penélope*, 15, 1995, pp. 11-30
- GILISSEN, John, *Introdução Histórica ao Direito*, Lisboa, FCG, 1988
- GILLEMANN, G., «Erôs ou Agapè. Comment centrer la conscience chrétienne», *Nouvelle Revue Theologique*, 72, 1950, pp. 3-26
- GINZBURG, Carlo, *História Nocturna. Uma Decifração do Sabat*, Lisboa, Relógio d'Água, 1985 (1989)
- GIRARD, René, *Violence and the Sacred*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1977 (1ª ed. de 1972)

- GIRARD, Pasquale, *Os Religiosos Ocidentais na China na Época Moderna. Ensaio de Análise Textual*, Macau, Fundação Macau/Instituto Politécnico de Macua, 1999
- GODINHO, Jno, *The Padroado of Portugal in the Orient (1454-1860)*, Bombay, Jno Godinho, 1924
- GLICK, Thomas F., *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1979
- GODINHO, Vitorino Magalhães, *Ensaio*, vol. II, 2ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1978.
- _____, *Les Finances de l'État Portugais des Indes Orientales (1517-1635). Matérielles pour une étude structurale et conjuncturelle*, Paris, 1988
- _____, *Os Descobrimentos e a Economia Mundial*, Lisboa, Lisboa, Ed. Presença, 4 vols., 1983
- _____, *Mito e Mercadoria, Utopia e Prática de Navegar*, Lisboa, Difel, 1990
- GOFFMAN, Erving, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, 1963
- GOKHALE, Balkrishna Govinda, *Bharatavarasha: a political and cultural history of India*, New Delhi, Sterling, 1982
- GOMES, Olivinho J.F., *Village Goa (A study of Goan social structure and change)*, New Delhi, S. Chand & Company, 1987
- GOMES, Olivinho, *Old Konkani Language and Literature. The Portuguese Role*, Chandor-Goa, Konkani Sorospot Prakashan, 1999
- GONÇALVES, Manuel Pereira, «A presença franciscana na Índia do século XVI», in Luís de ALBUQUERQUE, dir., *Portugal no Mundo*, vol. III, Lisboa, Pub. Alfa, 1989.
- GONÇALVES, Nuno da Silva, «Inácio de Loyola, D. João III e a missão da Etiópia», in *Congresso Internacional de História - Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, vol. 2: *África Oriental, Oriente e Brasil*, Braga, UCP-CNCDDP-FEC, 1993, pp. 89-100
- _____, «Padroado», in Carlos Moreira AZEVEDO, dir., *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. III, J-P, Lisboa, Circulo de Leitores, 2001, pp. 364-368
- GOODY, Jack, *The oriental, the ancient and the primitive systems of marriage and the family in the pre-industrial societies of Eurasia*, Cambridge Cambridge U P 1990
- GOODY, Jack, *A lógica da escrita e a organização da sociedade*, Lisboa, Ed. 70, 1987
- GOPAL, B.R., «Kadamba Patronage to Jainism and Saivism in Goa», in P.P. SHIRODKAR, *Goa: Cultural Trends (Seminar Papers)*, Goa, DAEM, 1988

- GORDON, Stewart, *The Marathas, 1600-1818*, vol. II-4 da *New Cambridge History of India*, New Delhi, CUP, 1993
- GOSSIAUX, Pol-P., *L'Homme et la Nature. Genèses de l'Anthropologie à l'Âge Classique, 1580-1750*, Bruzelles, De Boeck Université, 1993
- GOULD, Eduardo S., «Los extranjeros y su integración a la vida de una ciudad indiana: los portugueses en Cordoba del Tucuman», *Revista de Historia del Derecho*, nº 24, 1996, pp. 63-112.
- GOUVEIA, António Camões, «La fiesta y el poder. El Rey, la Corte y los cronistas del Portugal del siglo XVI», in *La Fiesta en la Europa de Carlos V*, Sevilla, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenários de Felipe II y Carlos V, 2000
- _____, e João Francisco MARQUES, coord., *Humanismo e Reforma*, vol. 2 de Carlos Moreira de Azevedo, dir., *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores
- GRAÇA, Luís, *A visão do Oriente na literatura portuguesa de viagens: os viajantes portugueses e os itinerários terrestres (1560-1670)*, Lisboa, INCM, 1983
- GRACIAS, Fátima da Silva, *Health and Hygiene in Colonial Goa, 1510-1961*, New Delhi, Concept Publishing Company, 1994
- GRAY, John N., *The Householder' World. Purity, Power and Dominance in a Nepali Village*, Delhi-Bombay-Calcutta-Madras, Oxford University Press, 1995
- GRIMAL, Pierre, 1997, 1999
- GRUZINSKI, Serge, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècles*, Paris, Gallimard, 1988
- _____, WACHTEL, Nathan (dirs.), *Le Nouveau Monde. Mondes Nouveaux. L'Expérience Américaine*, Paris, Ed. Recherche sur les Civilisations/EHESS, 1992
- _____, WACHTEL, Nathan, «Cultural Interbreedings: Constituting the Majority as a Minority», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 39, nr. 2, April 1997, pp. 231-250
- GUEDES, Ana Isabel Marques, «Tentativas de controle da reprodução da população colonial: as órfãs d'el-rei», in *O rosto feminino da expansão, Colóquio Internacional*, Lisboa, 1994
- _____, «Os estatutos dos colégios dos órfãos. Estratégias e vivências (séculos XVI a XVIII)», *Cadernos do Noroeste*, vol. 11 (2) - *Misericórdias, caridade e pobreza em Portugal no período moderno*, 1998, pp. 115-146
- GUERRA, François-Xavier, «L'État et les Communautés: Comment Inventer un Empire. Introduction», in Serge GRUZINSKI & Nathan WACHTEL, dirs., *Le Nouveau Monde. Mondes Nouveaux. L'Expérience Américaine*, Paris, Ed. Recherche sur les Civilisations/EHESS, 1992

- GUHA, Ranajit, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in colonial India*, Durham & London, Duke University Press, 1999 (1983)
- GUNE, V.T., *Ancient Shrines of Goa. A Pictorial Survey*, Pangim, Department of Information-Government of Goa, 1965
- _____, *Gazeteer of the Union Territory. Goa, Daman and Diu, Part I*, Goa, Panaji, 1979
- GUIMARÃES, José Maria Teixeira, *Comunidades Indianas das Velhas Conquistas*, 1885
- GUTTON, Jean-Pierre, *La société et les pauvres en Europe (XVIe-XVIIIe siècles)*, Paris, PUF, 1974
- HABIB, I., *Agrarian System of Mughal India*, Bombay, 1963
- HARRIS, Howard & LIPMAN, Alan, «Social symbolism and space usage in daily life», *Sociological review*, vol. 28, n°2, 1980, pp. 415-428
- A Herança do Relatário*, Lisboa, CNCDP, 1995
- HERAS, H., «Pre-Portuguese remains in Portuguese India», *Journal of the Bombay Historical Society*, Sept. 1932, pp. 1-184
- HESPAÑA, António Manuel, *As Vésperas do Leviathan*, Coimbra, Livraria Almedina, 1995b
- _____, *Panorama Histórico da Cultura Jurídica Europeia*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1997
- _____, *Poder e Instituições no Antigo Regime*, Lisboa, Cadernos Penélope, Cosmos, 1992
- _____, *Representações do poder e modelos institucionais num império pluri-cultural - O Império Português do Oriente*, 1993a
- _____, «A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos tradicionais», in *O Antigo Regime nos trópicos : a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*, Org. João Fragoso, Maria Fernanda Bicalho, Maria de Fátima Gouvêa, Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2001
- _____, *Panorama da História do Direito de Macau*, Macau, 1995a
- _____, «Ascensão e queda do imaginário imperial», *Penélope*, 15, 1995b, pp. 31-38
- _____, «A família», in A. M. HESPAÑA, *O Antigo Regime (1620-1807)*, vol. IV da *História de Portugal*, dir. José MATTOSO, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993

- _____, «A nobreza nos tratados jurídicos dos séculos XVI a XVIII», *Penélope, Fazer e Desfazer a História*, nº 12, 1993
- HIGGS, David, *Portuguese Migration in Global Perspective*, ed., Toronto, The Multicultural History Society of Ontario, 1990
- HILL, Michael, *Understanding Social Policy*, 3rd. ed., London, Basil Blackwell, 1990 (1980)
- L'Histoire à Nice, Actes du Colloque International*, vol. III, Nice, 1981
- HOEFFNER, Joseph, *La Etica Colonial Española del siglo de Oro*, Madrid, Ediciones Cultura Hispanica, 1957
- HODGEN, Margaret, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971
- HORTA, José da Silva, «Representação do Africano na literatura de viagem, do Senegal à Serra Leoa, 1453-1508», *Mare Liberum, Revista de História dos Mares*, nº 2, 1991, pp. 209-339
- HOUTART, F., LEMERCIEKE, G., *Genesis and Institutionalization of the Indian Catholicism*, Louvaine, UC. de Louvaine, 1981
- HSIA, Ronnie Po-Chia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750*, London-New York, Routledge, 1989
- HUERGA, Alvaro, «Fray Luis de Granada, promotor y testigo de la evangelización portuguesa», in *Congresso Internacional de História - Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, vol. 1: *Cristandade Portuguesa até ao Século XV. Evangelização Interna, Ilhas Atlânticas e África Ocidental*, Braga, UCP-CNCDP-FEC, 1993, pp. 303-311.
- HUGUES, Diane Owen & Thomas R. TRAUTMANN, eds, *Time: Histories and ethnologies*, ANN Arbor: The Univ. of Michigan Press, 1993
- O Humanismo Português, 1500-1600*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1988
- HUNT & WICKAM, Chris, *Social Memory*, 1994
- IFEKA, Caroline, «The Image of Goa», in Teotónio R. de SOUZA, *Indo-Portuguese History: Old Issues, New Questions*, New Delhi, Publishing Company, 1985
- INDEN, R., *Imagining India*, Cambridge, MA and Oxford, Blackwell, 1990
- IORGA, N., «Les découvertes portugaises et la Croisade», in *Congresso do Mundo Português - 3º vol*, Lisboa, 1940
- ISRAEL, M. and WAGLE, N.K., eds., *Islamic Society and Culture*, Delhi, 1983

- JONGE, Krista de, «El emperador y las fiestas flamencas de su época (1515 - 1558)», in *La Fiesta en la Europa de Carlos V*, Sevilla, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenários de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 49-71
- JORDAN, AnneMarie, *Retrato de Corte em Portugal. O Legado de António Moro*, Lisboa, Quetzal, 1994
- JORDAN-GSCHWEND, Annemarie, «O Maneirismo e o retrato de corte em Portugal: as fontes, as inovações e a importação de um estilo», in *A Pintura Maneirista em Portugal: Arte no Tempo de Camões*, Lisboa, CNCDP, 1995
- JUNQUEIRO, M^a Clara, «Afonso de Albuquerque à luz dos requisitos fundamentais da guerra justa», in *2º Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Lisboa, Edição do Instituto Luso-Árabe, 1982
- JÜTTE, Robert, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994
- KAMAT, Pratima P., «Historical Geography and Natural resources», in Teotonio R. de Souza, ed., *Goa through Ages, vol. II - An Economic History*, N. Delhi, Concept Publishing Company, 1990, pp. 1-54
- _____, *Farar Far, Local Resistance to Colonial Hegemony in Goa, 1510-1912*, Panaji-Goa, Institute Menezes Bragança, 1999
- _____, «Syncretic Shaktipitha: The Image of the Divine Feminine as Santeri-Shantadurga-Saibin in Goa», in *Purabhilekh-Puratatva*, vol. 2, 2, Jul-Dec. 2001, pp. 3-31
- KELLEY, Donald R., *Renaissance Humanism*, Boston, Twayne Pub., 1991
- _____, *The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition*, Cambridge Mass., Harvard UP, 1990
- KHARE, R.S., *Culture and Reality: Essays on the Hindu System of Managing Food*, Simla, 1976
- _____, *The Hindu Heart and Home*, Delhi, 1976
- KIENIEWICZ, Jan, «L'Asie et l'Europe pendant les XVIème-XIXème siècles. Formation de l'État arriéré et confrontations des systèmes de valeurs», in *L'Histoire à Nice, Actes du Colloque International*, vol. III, Nice, 1981
- KOSAMBI, D. D., *An Introduction to the study of the History of India*, Bombay, Popular Prakashan, 1998 rep. (1956)
- _____, «The village community in the "Old Conquests"», in *Journal of the University of Bombay*, 15, 1947, pp. 63-78

- KRIEGEL, Maurice, «De la «question» des «nouveaux - chrétiens» à l'expulsion des juifs: la double modernité des procès de l'exclusion dans l'Espagne du XVe siècle», in Serge GRUZINSKI et Nathan WACHTEL, *Le Nouveau Monde, Mondes Nouveaux. L'expérience Américaine, Actes du Colloque Cermaca*, Paris, EHESS, 1992
- KUKATHAS, Chandran, «Explaining Moral Variety», in *Cultural Pluralism and Moral Knowledge*, ed. by Ellen Frankel Paul, Fred. D. Miller, Jr., Jeffrey Paul, Cambridge, Cambridge University Press, 1994
- KULKARNI, A. R., «Marathi records on village communities of Goa», in Luís de Albuquerque e Inácio Guerreiro, *Segundo Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Actas, Lisboa, IICT/CECA, 1985
- _____, «Portuguese in the Deccan Politics. A Study of New Marathi Documents from Lisbon», in Teotonio R. de SOUZA, s.j., *Indo-Portuguese History: Old Issues, New Questions*, New Delhi, Publishing Company, 1985
- LACH, Donald F., *Asia in the Making of Europe*, vol I - *The Century of Discovery*, Chicago, University of Chicago Press, 1965
- LE GOFF, Jacques, «O Ocidente Medieval e o Oceano Índico: um horizonte onírico», in Jacques LE GOFF, *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*, Lisboa, ed. Estampa, 1993 (1977)
- LEITÃO, Ana Maria Proserpio, «Os primórdios das rivalidades entre franciscanos e jesuítas no Japão em finais do século XVI. A questão da vinda de outras congregações religiosas», in *Congresso Internacional de História - Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, Actas, vol. II: *África Oriental, Oriente e Brasil: Problemática Geral e Sociedade Contemporânea*, Braga, UCP-CNCDP-FEC, 1993
- LEMOINE, Robert, *L'Époque Moderne (1563-1789), Le Monde des Religieux*, tome XV de Gabriel LE BRAS et Jean GAUDEMET (dirs.), *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, Paris, Ed. Cujas
- LEVY, Reuben, *The Social Structure of Islam*, Cambridge, CUP, 2nd. Ed., 1969 (1957)
- LINGAT, Robert, *Royaumes Boudhiques. Asoka. La Fonction royale a Ceylon*, Paris EHESS, 1989
- _____, *The Classical Law of India*, Berkeley, Univ. of California Press, 1973
- LIVERMORE, Harold, «The crisis in Portuguese India of 1526», *Studia*, 53, 1994, pp. 187-204
- LOBO, Amaro Pinto, ed. (Pe.), *Memória histórico-eclesiástica de Goa*, Nova Goa, Tip. "A Voz de S. Francisco Xavier", 1933
- LOBO, Eulália Mª Lahmeyer, *Administração Colonial Luso-Espanhola na América*, Rio de Janeiro, Ed. Companhia Brasileira de Artes Gráficas, 1956

- LOOMBA, Ania, *Colonialism/Postcolonialism*, London and New York, Routledge, 1998
- LOPES, Fernando Felix, *Os franciscanos no Oriente Português de 1584 a 1590*, Lisboa, CEHU, 1962
- _____, *Colecção de Estudos de História e Literatura*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 2 vols., 1997
- LOPES, Maria de Jesus dos Mártires, *Goa Setecentista*, Lisboa, UCP - Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 1996
- _____, «Mendicidade e 'maus costumes' em Macau e Goa na segunda metade do século XVIII», in Artur Teodoro de MATOS e Luís Filipe F. Reis THOMAZ, *As Relações entre a Índia Portuguesa, a Ásia do Sueste e o Extremo Oriente. Actas do VI Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, 1993
- _____, «As recolhidas de Goa em Setecentos», in *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa - Congresso Internacional*, Lisboa, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1994
- LORENZEN, David, «Who invented Hinduism?», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, nº 4, Oct. 1999, pp. 630-659.
- LOUREIRO, Rui M., «Visão do mouro nas Crónicas de Zurara», *Mare Liberum, Revista de História dos Mares*, nº 3, 1991a, pp. 193-209.
- _____, «O encontro de Portugal com a Ásia no século XVI», in Luís de Albuquerque, António Luís FERRONHA, José da Silva HORTA & Rui LOUREIRO, *O confronto do olhar. O encontro dos povos na época das navegações portuguesas. Séculos XV e XVI*, Lisboa, Ed. Caminho, 1991b
- _____, «O descobrimento da civilização indiana nas cartas jesuítas (século XVI)», in Berta ARES QUEIJA & Serge GRUZINSKI, coord., *Entre dos Mundos: Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*, Ed. Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Sevilla, 1997
- _____, «O Humanismo Português e o Oriente», in *Do Mundo Antigo aos Novos Mundos. Humanismo, Classicismo e Notícias dos Descobrimentos em Évora (1516 - 1624)*, Évora, CME/CNCDP, 1999
- LUDDEN, David, *An Agrarian History of South Asia*, in *The New Cambridge History of India*, IV.4, Cambridge, CUP, 1999
- _____, *India and South Asia, A Short History*, London, Oneworld Pub., 2002
- LUHMANN, Niklas, *Religious Dogmatics and the Development of Society*, New York, The Edwin Mellen Press, 1984 (1977)
- LUME, Luís Miguel R., «Do Conselho da Índia ao Conselho Ultramarino: Questões de enquadramento político e administrativo no Estado Português da Índia nos séculos

XVI e XVII», in *Vasco da Gama e a Índia. Actas da Conferência Internacional*, vol. 1, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1999

MACCORMACK, Sabine, «Sin, citizenship, and the salvation of souls: the impact of Christian priorities in late-Roman and post-Roman Society», *CSSH*, vol. 39, 4, Oct. 1997, pp. 644-673

MACHADO, Álvaro Manuel, *O mito do Oriente na literatura portuguesa*, Lisboa, ICALP, 1983

MADAN, G.R., *Cinco sociólogos occidentales en torno a la sociedad india. Marx, Spencer, Weber, Durkheim, Pareto*, Cidade do México, Fondo de Cultura Económica, 1984 (trad. de orig. de 1979)

MADONNA, Maria Luisa, «El viaje de Carlos V por Italia después de Tínez: El triunfo clásico y el plan de reconstrucción de las ciudades», in *La Fiesta en la Europa de Carlos V*, Sevilla, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000

MAGALHÃES, Joaquim Romero de, *No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, vol. 3 de José Mattoso, dir, *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993

—, «O enquadramento do espaço nacional», in Joaquim Romero de MAGALHÃES, *No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, vol. 3 de José Mattoso, dir, *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993a

—, «Os régios protagonistas do poder. D. João III», in Joaquim Romero de MAGALHÃES, *No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, vol. 3 de José Mattoso, dir, *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993b

—, «As estruturas políticas de unificação. A fazenda», in Joaquim Romero de MAGALHÃES, *No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, vol. 3 de José Mattoso, dir, *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993c

—, «A sociedade», in J. Romero de Magalhães, *No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, vol. 3 de *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993d

MAGANTO PAVÓN, Emilio, «La hospitalidad en tiempos de Felipe II», in *Felipe II y su época, Actas del Simposio, II*, Escorial, Ediciones Escorialenses, 1998

MAHAJAN, V.D., *History of India, From Beginning to 1526 A.D.*, Delhi, S. Chand & Company, rep., 1999 (1970)

MAJUMDAR, D. N., *Races and Cultures of India*, Bombay, Asia Publishing House, 1961

MAJUMDAR, Ramash Chandra, *Ancient India*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1998 (1952)

—, *Corporate Life in Ancient India*, New Delhi, Cosmo Pub., 1994

- MANNTING, Patrick, ed., *Slave Trades, 1500-1800, Globalization of Forced Labour*, vol. 15 de A.J.R. Russell-Wood (gen. ed.), *An Expanding World, The European Impact on World History, 1450-1800*, Variorum, 1996
- MANOEL, Jeronymo P. A. da Camara, *Missões dos Jesuítas no Oriente nos séculos XVI e XVII*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1894
- MANUEL, Jeronymo Pinheiro d'Almeida da Camara, *Missões de jesuítas no Oriente nos séculos XVI e XVII*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1894.
- MARGARIDO, Alfredo, «La vision de l'Autre (africain et indien d'Amérique) dans la renaissance portugaise», in *L'Humanisme Portugais et l'Europe*, Paris, CCG, 1984
- MARKL, Dagoberto, «O Humanismo e os Descobrimentos: O impacto nas artes», in Paulo PEREIRA, *História da Arte Portuguesa*, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 1995
- MARQUES, A.H. Oliveira, *História de Portugal*, Lisboa, 11ª ed., Palas Editora, 1986
- MARQUES, João Francisco, «A Evangelização da Índia no Epistolário de Afonso de Albuquerque e S. Francisco Xavier. Cotejo e Problemas» in *Congresso Internacional de História - Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas, Actas, vol. II: África Oriental, Oriente e Brasil*, Braga, UCP-CNCDP-FEC, 1993a, pp. 217-259.
- _____, «Franciscanos e Dominicanos Confessores dos Reis Portugueses das duas primeiras dinastias. Espiritualidade e Política», in *Revista da Faculdade de Letras - Línguas e Literaturas, Anexo 5 - Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII*, Porto, 1993b, pp. 53-61
- _____, e António Camões GOUVEIA, coord., *Humanismo e Reforma*, vol. 2 de Carlos Moreira de Azevedo, dir., *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000
- MARQUILHAS, Rita, *A Faculdade das Letras*, Lisboa, INCM, 2001
- MARTÍN HERNÁNDEZ, Francisco, «Fray Bartolomé de los Mártires en el entorno de los reformadores peninsulares de su tiempo», in *Actas do Congresso Internacional IV Centenário da Morte de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires*, Fátima, Movimento Bartolomeano, 1994
- MARTINS, José Frederico Ferreira, *História da Misericórdia de Goa*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 3 vols., 1910-1914.
- MASCARENHAS, Mira, *The Church in Eighteenth Century Goa*, in Teotonio de SOUZA, *Essays in Goan History*, New Goa,
- MATOS, Artur Teodoro, «The Financial Situation of the State of India During the Philippine Period», in Teotonio de SOUZA, Teotonio R. de, s.j., *Indo-Portuguese History: Old Issues, New Questions*, New Delhi, Publishing Company, 1985

- _____, e Luís Filipe F. Reis THOMAZ, *As Relações entre a Índia Portuguesa, a Ásia do Sueste e o Extremo Oriente. Actas do VI Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Lisboa-Macau, CNCDP-CTCDP-FO-ICM-IPO, 1993
- MATOS, Luís de, «O ensino na Corte durante a dinastia de Avis», in AAVV, *O Humanismo Português, 1500-1600*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1988a
- _____, *Para a História do Humanismo em Portugal*, 2 vols., Coimbra, INIC, 1988.
- MATOS, Manuel Cadafaz de, «A produção tipográfica da Companhia de Jesus no Oriente, entre os séculos XVI e XVII ao serviço da missão portuguesa. Alguns dados para a História da Leitura a partir de catálogos bibliográficos macaenses (1584-1700)», in *Congresso Internacional de História - Missão Portuguesa e Encontro de Culturas, Actas, vol. II: África Oriental, Oriente e Brasil*, Braga, UCP-CNCDF-FEC, 1993
- MILLS, Kenneth, «The limits of religious coercion in mid-colonial Peru», *Past & Present*, Nov. 1994, pp. 84-121
- MEERSMAN, Achilles, *The ancient Franciscan provinces in India, 1500-1835*, Bangalore, Christian Literature Society Press, 1971
- _____, *The Friars Minor or Franciscans in India, 1291-1942*, Karachi, Rotti Press, 1943
- MELLO, Carlos de Mercês de, *The recruitment and formation of Native Clergy in India (16th-18th centuries)*, Lisbon, 1955
- MENDES, António Lopes, *Índia Portuguesa*, 2 vols., Lisboa, Fundação Oriente, 1992
- MENDES, António Rosa, «A vida cultural», in Joaquim Romero de MAGALHÃES, *No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, vol. 3 de José Mattoso, dir, *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993
- MINES, Mattison, «Islamisation and Muslim Ethnicity in South India», *Man*, vol. 10, n° 3, Sept. 1975, pp. 404-419
- MISRA, G. S. P., «The Buddhist conception of social change and the Buddhist social ethics», *Indica*, vol. 15, Sept. 1978, n° 2, pp. 69-82
- _____, *The Rise of Muslim Power in Gujarat: A History of Gujarat from 1298 to 1442*, London, 1964.
- _____, *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith, Studies in the Church History*, vol. 6, Cambridge, Cambridge University Press, 1970
- MITRAGOTRI, V.R., *Socio Cultural History of Goa, From Bhojas to Vijayanagar*, Panaji-Gia, Institute Menezes de Bragança, 1999
- MOEGLIN, Jean-Marie, «Nation et nationalisme du Moyen Age à l'Époque Moderne (France-Allemagne)», *Revue Historique*, 1999, pp. 537-553

- MOMMSEN, W. J., e J. A. de MOOR, *European Expansion and Law. The Encounter of European and Indigenous Law in 19th and 20th century, Africa and Asia*, Oxford-New York, Berg, 1992
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo, «Trajectórias sociais e governo das conquistas: Notas preliminares sobre os vice-reis e governadores gerais do Brasil e da Índia nos séculos XVII e XVIII», in João FRAGOSO, Maria Fernanda BICALHO e Maria de Fátima GOUVEIA, *O Antigo Regime nos Trópicos. A dinâmica imperial Portuguesa (séculos XVI - XVIII)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001
- _____, «Casa e linhagem: o vocabulário aristocrático em Portugal nos séculos XVII e XVIII», *Penélope*, nº 12, 1993, pp. 43-63
- MORAES, Georg Mark, *A History of Christianity in India. From Early times to St. Francis Xavier: A.D. 52-1542*, Bombay, Manaktalas, 1964
- _____, *Kadamba Kuh*, 1990
- MORAN & ANDRES-GALLEGO, «O Pregador», in Rosario VILLARI, *O Homem Barroco*, Lisboa, Ed. Presença
- MOREIRA, Rafael, dir., *História das Fortificações Portuguesas no Mundo*, Lisboa, Publicações Alfa, 1989
- _____, *A Arquitectura do Renascimento no Sul de Portugal. A Encomenda Régia entre o Moderno e o Romano*, Lisboa, dissertação de doutoramento em História da Arte apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1991
- _____, «Arquitectura: Renascimento e Classicismo», in Paulo PEREIRA, dir., *História da Arte Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. 2, 1995
- _____, «Cultura Material e Visual», in Francisco BETHENCOURT e Kirti N. CHAUDHURI, *História da Expansão Portuguesa*, vol. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998
- MORENO, Humberto Baquero (1985), *Marginalidade e conflitos sociais em Portugal nos séculos XIV e XV. Estudos de História*, Lisboa, Editorial Presença
- _____, «Exclusão e marginalidade social no Portugal quatrocentista», *Ler História*, 33 (1997), pp. 37-51
- MOSSE, David, «Catholic Saints and the Hindu village pantheon in rural Tamil Nadu India», *Man*, vol. 29, nº 2, Jun. 1994, pp. 301-332
- MOZZARELI, Cesare & ZARDIN, Danilo, *I tempi del Concilio. Religione, Cultura e società nell'Europa tridentina*, Milano, Bulzoni Editore, 1997
- MUNDADAN, A. M., *History of Christianity in India, vol. I - From the beginning up to the middle of the sixteenth century (up to 1542)*, Bangalore, Theological Publications of India, 1994

- Do Mundo Antigo aos Novos Mundos. Humanismo, Classicismo e Notícias dos Descobrimentos em Évora (1516 - 1624)*, Évora, CME/CNCDP, 1999
- NEGREIROS, A. Lobo de Almada, *Les organismes politiques indigènes*, Paris, Augustin Challamel, 1910
- NEWMANN, R.S., «The umbrellas of Cuncolim: a study of Goan identity», *Proceedings of the 8th International Symposium on Asian Studies*, 1986
- NOVALIN, Jose Luis Gonzalez, dir., *História de la Iglesia en España, III-2º - La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 1980
- NUNES, Fernando Oudinot Larcher, «D. Frei Miguel Rangel e as problemáticas da missão no Oriente do seu tempo», *Congresso Internacional de História - Missão Portuguesa e Encontro de Culturas, Actas, vol. II: África Oriental, Oriente e Brasil*, Braga, UCP-CNCDP-FEC, 1993
- OHLMEYER, Jane H., «"Civilizing of those Rude Parts": Colonization within Britain and Ireland, 1580s-1640s», in Nicholas CANNY, *Oxford History of British Empire, vol. 1 - The Origins of Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- ORFALI, Moises, «The Portuguese Edition (1565) of Hieronymus de Sancta Fide Contra Iudaeos», in Ora LIMOR and Guy STROUMSA, *Sonderduck aus Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christian and Jews*, Tuebingen, J-C.B. Mohr (Paul Siebeck), s.d.
- PAGDEN, Anthony, PAGDEN, Anthony, «Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American Indians», in Anthony PAGDEN, *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, CUP, 1987, pp. 79-97
- _____, *European Encounters with the New World, From Renaissance to Romanticism*, New Haven and London, Yale University Press, 1993
- _____, *Spanish Imperialism and Political Imagination, Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory*, New Haven and London, Yale University Press, 1990
- _____, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge-London-New York-Melbourne-New Rochelle-Sydney, 1982
- _____, *The Uncertainties of Empire. Essays in Iberian and Ibero-American Intellectual History*, Aldershot-Hampshire, Variorum, 1994
- _____, *Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c. 1500 - 1800*, New Haven & London, YUP, 1995

- _____, *Peoples and Empires. A short history of European Migration, Exploration and Conquest: From Greece to the Present*, New York, A Modern Library Chronicles Book, 2001
- PAIVA, José Pedro Matos, «A Igreja e o Poder», in João Francisco MARQUES e António Camões GOUVEIA, coord., *Humanismo e Reforma*, vol. 2 de Carlos Moreira de Azevedo, dir., *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000a.
- _____, «Dioceses e Organização Eclesiástica», in João Francisco Marques e António Camões Gouveia, coord., *Humanismo e Reforma*, vol. 2 de Carlos Moreira de Azevedo, dir., *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000b
- _____, «Pastoral e Evangelização - As Missões Internas», in João Francisco Marques e António Camões Gouveia, coord., *Humanismo e Reforma*, vol. 2 de Carlos Moreira de Azevedo, dir., *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000c, pp. 239-250
- _____, «Inquisição e Visitas Pastorais, Dois mecanismos complementares de controle social?», *Revista de História das Ideias*, vol. 11, 1989
- _____, *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*, Coimbra, Livraria Minerva, 1992
- _____, «Uma instrução aos visitantes do bispado de Coimbra (século xvii?) e os textos regulamentadores das visitas pastorais em Portugal», *Revista de História das Ideias*, vol. 15, 1993, pp. 637-661
- _____, *Bruxaria e Superstição num país sem «Caça às bruxas»*, Lisboa, Ed. Notícias, 1997
- PALOMO DEL BARRIO, Federico, «La autoridad de los prelados postridentinos y la sociedad moderna. El gobierno de Don Teotónio de Braganza en el Arzobispado de Évora (1578-1602)», *Hispania Sacra*, Madrid, 47 (1995), pp. 587-624
- _____, «“Disciplina Christiana”. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna», *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 18, 1997
- _____, «Des carêmes après le carême. Stratégies de conversion et fonctions politiques des missions intérieures en Espagne et au Portugal (1540-1650)», *Revue de synthèse*, 4^e S. n/os 2-3, avr-sept. 1999, pp. 359-380.
- _____, *Fazer dos campos escolas excelentes. Los jesuítas de Évora, la misión de interior y el disciplinamiento social en la época confesional (1551-1630)*, Florença, IUE, 2000 (em vias de publicação)
- PANIKKAR, K.M., *Asia and Western Dominance, A Survey of the Vasco da Gama Epoch of Asian History, 1498-1945*, Kuala Lumpur, the Other Press, 1993, rep., (1953)
- PARASHER, Aloka, «The Foreigner as the 'Other' in Early India», *India History Review*, vol. 16(1-2), Jul. 1989-Jan.1990

- PARRY, Jonathan, «The Gift, the Indian Grift and the "Indian Gift"», *Man*, vol. 21, n° 3, Sept 1986, pp. 453-473
- PASTO, James, «Islam's 'Strange Secret Sharer': Orientalism, Judaism, and the Jewish Question», in *Comparative Studies in Society and History*, July 1998, vol. 40, n° 3, pp. 437-474
- PEARSON, M. N., *Coastal Western India. Studies from the Portuguese Records*, New Delhi, Concept Publishing Company, 1981
- _____, *The Portuguese in India*, vol. I.1. da *The New Cambridge History of India*, Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sydney, CUP, 1987
- _____, «Goa during the first century of Portuguese rule», *Itinerario*, VIII, n° 1, 1984, pp. 36-57
- _____, «The People and Politics of Portuguese India during the Sixteenth and Early Seventeenth Century», in *Essays concerning the Socioeconomic History of Brazil and Portuguese India*, ed. by Dauril Alden and Dean Warren, Gainesville, Florida, University of Florida Press, 1977
- PELIKAN, Jaroslav, *The Christian Tradition. A History of the Development of the Doctrine. The Growth of Medieval Theology (600-1300)*, vol. 3, Chicago, UCP, 1978,
- PENCO, G.; BATTISTA, G.; MATANIC, A.G.; D'URSO, G. e SOMMAVILLA, G., *Gli Ordini Religiosi. Storia e Spiritualità. Benedettini, Cisterciensi, Francescani, Domenicani, Gesuiti*, Firenze, Nardini Editore, 1992
- PEREIRA, António Bernardo de Bragança, *Etnografia da Índia Portuguesa*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 2 vols., 1940 (1923)
- PEREIRA, Carlos Renato Gonçalves, *História da Administração da Justiça no Estado da Índia, sec. XVI*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1964-1965
- PEREIRA, Gerald, *An outline of the pre-Portuguese History of Goa*, Vasco da Gama, Goa, 1973
- PEREIRA, António dos Santos, «Intenções catequéticas e projectos de reforma administrativa eclesiástica», in *Congresso Internacional de História - Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, vol. 1: *Cristandade Portuguesa até ao Século XV. Evangelização Interna, Ilhas Atlânticas e África Ocidental*, Braga, UCP-CNCDP-FEC, 1993a, pp. 345-356
- PEREIRA, Isaias da Rosa, «O ensino da doutrina cristã nos séculos XIII a XVI», in *Congresso Internacional de História - Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, vol. 1: *Cristandade Portuguesa até ao Século XV. Evangelização Interna, Ilhas Atlânticas e África Ocidental*, Braga, UCP-CNCDP-FEC, 1993b, pp. 356-370
- PEREIRA, Paulo, dir., *História da Arte Portuguesa*, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 1995

- PEREIRA, Rui Gomes, *Goa - Hindu Temples and Deities*, Goa, 1978
- _____, *Goa. Gaunkari, the Old Village Associations*, Goa, 1981
- PEREZ, Rosa Maria F., «Os jesuítas portugueses e a representação das culturas», *Oceanos*, nº 12, Novembro 1992, p. 74
- _____, e outros, coord., *Histórias de Goa*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, 1997
- PESCATELLO, Ann, «The African Presence in Portuguese India», in Patrick Manning, *Slave Trades, 1500-1800, Globalization of Forced Labour*, vol. 15 de A.J.R. Russell-Wood (gen. ed.), *An Expanding World, The European Impact on World History, 1450-1800*, Variorum, 1996, nº 4, pp. 143-165
- PHAL, S.R., *Society in Goa (Some aspects of tradition and modern trends)*, Delhi, B.R. Pub. Corporation, 1982
- PHELAN, John Leddy, *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2nd. edition revised, 1970
- PINTADO, Manuel Joaquim, «Portuguese Evangelization and the meeting of cultures in Malacca (1511-1991)», in *Congresso Internacional de História - Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas, Actas*, vol. IV: *Missionação: Problemática Geral e Sociedade Contemporânea*, Braga, 1993
- PINTO, Carla Alferes, *A infanta D. Maria de Portugal (1521-1577). O mecenato de uma princesa renascentista*, Lisboa, Fundação Oriente, 1998
- PINTO, Jeanette, *Slavery in Portuguese India (1500-1842)*, Bombay-Delhi-Nagpur, Himalaya Publishing House, 1992
- PINTO, João da Rocha, «O olhar europeu: a invenção do índio brasileiro», in *Nas vésperas do mundo moderno: Brasil*, Lisboa, CNCDP
- PIRES, M^a Lucília Gonçalves, «Imagens quinhentistas do Brasil - Retórica da Descrição», *Mare Liberum: Revista de História dos Mares*, Dez. 1991, nº 3, pp. 225-233
- PISSURLENCAR, P. S. S., *Agentes da diplomacia portuguesa na Índia*, Goa, Arquivo Histórico do Estado da Índia, 1952
- _____, «Contribuição ao estudo etnológico da casta indo-portuguesa denominada 'chardó', à luz de documentos inéditos encontrados no Arquivo Histórico da Índia», in *Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial, II - Comunicações*, Porto, 1ª Exposição Colonial Portuguesa, 1934
- _____, *Aspectos da Civilização da Índia Antiga*, Nova Goa, Tip. Popular/Liv. Coelho, 1929
- _____, «As primitivas capitais de Goa», in *Oriente Português*, nº 1, Dez. 1931, pp. 1-20

- _____, *A antiga Índia e o mundo externo: nótulas históricas*, Nova Goa, Coelho Editora, 1922
- _____, *Writings on the Portuguese in India*, Bastorá, Tipografia Rangel, 1938-1941, 5 vols.
- _____, *Goa Pré-Portuguesa através dos escritores lusitanos dos séculos XVI e XVII*, Lisboa, 1951
- _____, «Casas Misericordiosas. Instituições de Beneficência na Índia Antiga», in *A Província*, 1926
- PLATTNER, Felix Alfred, *Quand l'Europe cherchait l'Asie: jesuites missionnaires, 1541-1785*, Tournai, Casterman, 1954
- Die Portugiesen in Indien: Die Eroberungen Dom João de Castros auf Tapisserien, 1538 - 1548*, Viena, Kunsthistorisches Museum, 1992
- PRASAD, Kunwar Deo, *Taxations in Ancient India (From the Earliest Times up to the Guptas)*, Delhi, Mittal Pub. 1987
- PRAKASH, Gyan, ed., *The world of Rural Labourer in Colonial India*, Delhi-Bombay-Calcutta-Madras, Oxford University Press, 1992
- PRIOLKAR, A.K., *The Goan Inquisition*, Bombay, Bombay University Press, 1961
- PRODI, Paolo, *The Papal Prince. One body and two souls: the papal monarchy in early modern Europe*, Cambridge-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, Cambridge University Press, 1987 (1982)
- _____, ed., *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994
- PROSPERI, Adriano, «Intelletuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna», in *Storia d'Italia. Annali 4. Intelletuali e Potere*, a cura di Corrado Vivante, Torino, Giulio Einaudi Ed., 1981
- _____, «O Missionário», in Rosario VILLARI, dir., *O Homem Barroco*, Lisboa, Ed. Presença,
- _____, *Tribunali della Coscienza, Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996
- _____, *Il Concilio de Trento: una introduzione storica*, Torino, Giulio Einaudi, 2001
- PULLAN, Bryan J., *Rich and Poor in Renaissance Venice. The social institutions of a Catholic state to 1620*, Oxford, Blackwell, 1971
- QUIGLEY, Declan, «Is a theory of caste still possible?», in Mary Searle-Chatterjee & Ursula Sharma, *Contextualising Caste: Post-Dumontian Approaches*, Blackwell Pub/The Sociological Review, 1994
- QUINE, N.V., *The Roots of References*, La Sala, Illinois, Open Count Pub. Comp., 1990 (1974)

- RABI-BALDI CABANILLAS, Renato, «Influencia y crítica de la doctrina de la esclavitud natural en el debate sobre los derechos de los indios del siglo XVI», sep. de *Los Derechos Humanos*, Valladolid, Cortes de Castilla y León, 1994
- RADHAKHRISNAN, S., *The Hindu view of life*, London, George, Allen & Unwin Ltd., 1954
- RAFAEL, Vincent, «Confession, Conversion and Reciprocity in Early Tagalog Colonial Society», in Nicholas B. DIRKS, ed., *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1991
- RAI, G.K., «Forced labour in Ancient and Early Medieval India», *India History Review*, vol. 3 (1), Jul. 1976, pp. 16-42
- RAMALHO, Américo da Costa, *Estudos sobre o século XVI*, Paris, FCG-CCP, 1980
- _____, «Sobre os últimos anos de Diogo de Teive», in Américo da Costa Ramalho, *Estudos sobre o século XVI*, Paris, FCG-CCP, 1980
- RAMINELLI, Ronald, «Império da Fé: Ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão», in João FRAGOSO, M^a Fernanda BOTELHO, M^a de Fátima GOUVEIA, *O Antigo Regime nos Trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI - XVIII)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001, pp. 227-247
- RAMOS, Rui Manuel Monteiro Lopes, *Tristes Conquistas. A Expansão Ultramarina na Historiografia Contemporânea (c.1840-1970)*, Lisboa, ICS, 1997 (diss. apresentada para a obtenção do grau de investigador auxiliar, policop.)
- RANGLES, W.G.L., «'Peuples Sauvages' et 'États despotiques': la pertinence, au XVI^e siècle de la grille aristotélicienne pour classer les nouvelles sociétés révélées par les Découvertes au Brésil, en Afrique et en Asie», *Mare Liberum: Revista de História dos Mares*, n^o 3, Dez. 1991, pp. 229-307.
- REGO, António da Silva, *História das Missões do Padroado português do Oriente*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1949.
- REGOUT, Robert H. W., *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours d'après les théologiens et les canonistes catholiques*, s.l., Scientia Verlag Aalen, reimp. da edição de 1934
- REID, Anthony, *Asia in the Age of Commerce I: the lands below the winds*, New Haven, Yale, 1988
- _____, ed., *Southeast Asia in the Early Modern Era. Trade, Power, and Belief*, Ithaca: Cornell University Press, 1993
- REINHARD, Wolfgang, «Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico», in Paolo PRODI, ed., *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994

- Rhétorique et Histoire, L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval (Table Ronde organisée par l'École Française de Rome, 1979)*, Roma, École Française de Rome, 1980
- RICHARDS, John F., *The Mughal Empire*, vol 1-5 da *The New Cambridge History of India*, Cambridge-NY-Victoria, CUP, 1993
- RIJS, Thomas, *Aspects of poverty in early modern Europe*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981
- RIVARA, J. H. Cunha, *O Chronista de Tissuari*, I, 1866
- _____, *Brados a favor das comunidades das aldeas do Estado da Índia*, Nova Goa, 1870
- ROBINSON, Rowena, *Conversion, continuity and change. Lived Christianity in Southern Goa*, New Delhi-Thousand Oaks-London, Sage Pub., 1998
- ROCHA, Leopoldo da, *As confrarias de Goa - Conspecto historico-juridico (Século XVI-XX)*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973
- RODRIGUES, Francisco, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto, Livraria do Apostolado da Imprensa, 1931-1950
- RODRIGUES, M^a Idalina Resina, *Estudos Ibéricos. Da Cultura à Literatura. Pontos de Encontro. Séculos XIII a XVII*, Lisboa, ICALP, 1987
- _____, *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca/Fundación Universitaria Española, 1988
- _____, «Frei Luís de Granada e a espiritualidade peninsular do seu tempo», in *IV Centenário da Morte de Frei Luis de Granada, Actas do Colóquio Comemorativo*, Lisboa, Associação dos Arqueólogos Portugueses e Edições Távola Redonda, 1988a
- _____, «Literatura e Anti-Semitismo (séculos XVI e XVII)», in M^a Idalina Resina Rodrigues, *Estudos Ibéricos. Da Cultura à Literatura. Pontos de Encontro. Séculos XIII a XVII*, Lisboa, ICALP, 1987
- RODRIGUES, Manuel Augusto, *Do Humanismo à Contra-Reforma em Portugal*, Coimbra, Centro de Estudos de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra, 1981
- RODRIGUES, Teresa Ferreira, «As estruturas populacionais», in Joaquim Romero de MAGALHÃES, *No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, vol. 3 de José Mattoso, dir, *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993
- RODRIGUEZ SANCHEZ, Angel, «Carlos V y Portugal», in *Actas das Primeiras Jornadas de História Moderna*, Lisboa, vol. 1, Centro de História da Universidade de Lisboa, 1986

- ROSA, Maria de Lurdes, «D. Jaime, Duque de Bragança: entre a cortina e a vidraça», in Diogo Ramada CURTO, dir., *O tempo de Vasco da Gama*, Lisboa, Difel/CNCDP, 1998
- RUBINOFF, Arthur, *The construction of a political community. Integration and Identity in Goa*, New Delhi,-Thousand Oaks-London, Sage Pub., 1998
- RUSSELL-WOOD, A. J. R., «A disseminação das gentes», vol. I de Kirti CHAUDHURI & Francisco BETHENCOURT, *História da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998
- _____, «Men under Stress: the social environment of the Carreira da Índia, 1550-1750», in *II Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, ed. Luís de Albuquerque e Inácio Guerreiro, Lisboa, Instituto de Investigação Científica e Tropical, 1985
- _____, «Seamen Ashore and Afloat: The Social Environment of the Carreira da Índia, 1550-1750», in Ursula Lamb, *The Globe Encircled and the World Revealed*, vol 3 of *An Expanding World. The European Impact on World History, 1450-1800*, (ed. A.J.R. Russell Wood), Variorum, 1994
- SÁ, Isabel dos Guimarães, «Entre Maria e Madalena: a mulher como sujeito e objecto da caridade em Portugal e na colónias (séculos XVI-XVIII)», in *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*, Congresso Internacional, Lisboa, 1994
- _____, «Os Hospitais portugueses entre a assistência medieval e a intensificação dos cuidados médicos no período moderno», in *Congresso Comemorativo do V Centenário da Fundação do Hospital Real do Espírito Santo de Évora, Actas*, Évora, Hospital do Espírito Santo, 1996, pp. 87-103
- _____, *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português, 1500-1800*, Lisboa, CNCDP, 1997
- _____, «A reorganização da caridade em Portugal em contexto europeu (1490-1600)», *Cadernos do Noroeste*, vo. 11 (2) - *Misericórdias, caridade e pobreza em Portugal no período moderno*, 1998, pp. 31-65
- _____, *As Misericórdias Portuguesas de D. Manuel a Pombal*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001
- SAHLINS, Peter, «La nationalité avant la lettre. Les pratiques de naturalisation en France sous l'Ancien Régime», *Annales HSS*, sept-oct. 2000, n° 5, pp. 1081-1108
- SAID, Edward, *Orientalism, Western Conceptions of the Orient*, London, Penguin, 1991 (1978)
- _____, *Culture and Imperialism*, London, Vintage, 1994 (1993)
- SALDANHA, António Vasconcelos e, «Conceitos de Espaço e Poder e seus requisitos na Titulação Régia Portuguesa da Época da Expansão», in Jean AUBIN, dir, *La Découverte, le Portugal et l'Europe*, Paris, FCG-CCP, 1990

SALDANHA, M. J. Gabriel de, *História de Goa, vol. 1 - História Política*, 2ª ed., Bastorá, Typographia Rangel, 1925

_____, vol. 2 - *História Arqueológica*, Bastorá, Typographia Rangel, 1926

SANCHEZ BELLA, Ismail, Alberto de la HERA, e Carlos DIAZ REMENTERIA, *Historia del derecho indiano*, Madrid, MAPFRE, 1992

SANTOS, Mª Catarina M., *Goa é a chave de toda a Índia, Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*, Lisboa, CNCDP, 1999

SANTOS, Nair de Nazaré Castro, *O Príncipe Ideal no século XVI e a obra de Jerónimo Osório*, Lisboa, INIC, 1994

SCAMMEL, G.V., «Indigeneous assistance in the establishment of Portuguese power in the Indian Ocean», in J. CORREIA-AFONSO, *Indo-Portuguese History: Old Issues, New Questions*, New Delhi, Publishing Company, 1985

SCHALLENBERGER, E., «Conflitos coloniais e as Missões: Uma avaliação das estruturas sócio-económicas do Paraguay», *Estudos Ibero-Americanos*, 11, 1984

SCHAUB, Jean-Frédéric, «La visita de Diogo Soares: un procès politique en Castille au 17e siècle», in *Fallstudien zur spanischen und portugiesischen Justiz 18. bis 20. Jahrhundert*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1994

_____, *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001

SCHILLING, Heinz, «Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica», in Paolo PRODI, ed., *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 125-160

_____, «Confessionalization in the Empire: Religious and Social Change in Germany Between 1555 and 1620», in *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History*, Leiden-N. York-Koeln, 1992, pp. 247-301

SCHURHAMMER, Georg, *Francisco Xavier, su vida y su tiempo*, Navarra, Gobierno de Navarra - Compañía de Jesu - Arzobispo de Pamplona, 1992

SCOTT, James, *Weapons of the Weak, Everyday forms of peasant resistance*, New Haven and London, Yale University Press, 1985

SEED, Patricia, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492 - 1640*, Cambridge, CUP, 1995

SEN, Kshitimohan, *Medieval Mysticism of India*, Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, 1974

- SENOS, Nuno C. C., *O Paço da Ribeira, 1501-1581*, Lisboa, Temas & Debates, 2002
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo, «João de Barros: entre Erasmo e o Império», in *O Humanismo Português, 1500-1600*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1988
- SERRÃO, Vítor, *Estudos de Pintura Maneirista e Barroca*, Lisboa, Caminho, 1989
- _____, «Os painéis da Igreja de Unhos, secs. XVI-XVII», Lisboa, Sep. do *Boletim da Junta Distrital de Lisboa*, n. LXXIII-LXXIV, IIIª série, 1970
- SHASTRY, B.S., «The Church and the village life in Goa: an eighteenth century scene», *Studia*, vol. 49, 1989, pp. 115-138
- _____, *Goa-Kanara, Portuguese Relations, 1498-1763*, New Delhi, Concept Pub. Company, 2000
- SHIRODKAR, P.P. *Goa: Cultural Trends* (Seminar Papers), Goa DAEM, 1988
- _____, «Evangelization by Missionaries in Indian Sub-Continent. Harsh realities», in *Researches in Indo-Portuguese History*, Jaipur, Pub. Scheme, 1998, vol. II, pp. 84-98.
- _____, «Influence of Nath Cult in Goa», in P.P. Shirodkar, *Goa: Cultural Trends* (Seminar Papers), Goa DAEM, 1988, pp. 8-21
- _____, «Records on Jesuits in Goa Archives», in Teotonio R. de SOUZA & Charles J. BORGES, *Jesuits in India: in historical perspective*, Macau, Instituto Cultural de Macau/ Xavier Centre of Historical Research, 1992
- _____, «Socio-cultural life in Goa, 16-17 centuries», in *Researches in Indo-Portuguese History*, Jaipur, Pub. Scheme, 1998, vol. II, pp. 24-55
- SHOEMAKER, Nancy, «How the Indians Got to be Red», *American Historical Review*, , 1997
- SILVA, A. da, *Trent's impact on the Portuguese Patronage Missions*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969
- SILVA, Amélia Maria Polónia da, *O Cardeal D. Henrique, Arcebispo de Évora, Um prelado na viragem tridentina*, Porto, 1989
- _____, «O Cardeal Infante D. Henrique: Um prelado no limiar da viragem tridentina segundo o paradigma do «Stimulus Pastorum»?», in *Actas do Congresso Internacional IV Centenário da Morte de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires*, Fátima, Movimento Bartolomeano, 1994

- SILVA, António da, *Mentalidade missiológica dos jesuítas em Moçambique antes de 1759, Esboço ideológico a partir do núcleo documental*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1967
- SILVA, Carmo da, «Evangelização e imprensa nos sécs. XVI e XVII na Índia», in *Congresso Internacional de História - Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas, Actas, vol. II: África Oriental, Oriente e Brasil*, Braga, UCP-CNCDP-FEC, 1993, pp. 125-148.
- SINGER, Milton & COHN, Bernard S., *Structure and Change in Indian Society*, Chicago, Aldine, 1968
- SOARES, Franquelim Neiva, «A missionação da arquidiocese de Braga pelas visitas pastorais nos séculos XVI e XVII», in *Congresso Internacional de História - Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas, vol. 1: Cristandade Portuguesa até ao Século XV. Evangelização Interna, Ilhas Atlânticas e África Ocidental*, Braga, UCP-CNCDP-FEC, 1993, pp. 313-344
- SORGE, Giuseppe e Enrico FASA, ed., *India tra Occidente e Oriente: l'apporto dei viaggiatori e missionari italiani nei secoli XVI-XVII*, Milano, Jackbook, 1991
- SOUZA, Teotónio de, «Foreign elements in the rural economy of Goa during Sixteenth and Seventeenth Centuries», in N. R. Ray, ed., *Western Colonial Policy, II*, Calcutta, 1983
- _____, *Medieval Goa: A Socio-Economic History*, New Delhi, Concept Publishing Company, 1979
- _____, *O mar no quotidiano popular goês*, Lisboa, Academia de Marinha, 1993.
- _____, «Rural Economy and Life, in Teotónio de Souza, *Goa through Ages. vol. II - An economic history*, New Delhi, Concept Publishing Company, 1990, pp. 78-116
- _____, *Goa through the Ages, vol. II: Economic History*, New delhi, 1990.
- _____; BORGES, Charles J., *Jesuits in India: in historical perspective*, Macau, Instituto Cultural de Macau/ Xavier Centre of Historical Research, 1992.
- _____, *Goa medieval*, Lisboa, Estampa, 1994
- _____, ed., *Essays in Goan History*, N. Delhi, Concept Publishing Company, 1989
- SPENCE, Jonathan, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York, Vintage, 1983
- SRINIVAS, M. N., *India: Social Structure*, Delhi, Hindustani Publishing Corporation, s.d.
- SRIVASTAVA, M. P., *Society and Culture in Medieval India (1206-1707)*, Allahabad - India, Chugh Publications, 1975

- STEIN, Burton, *Peasant State and Society in Medieval South India*, Delhi-Oxford-N. York, Oxford University Press, 1980
- _____, *Vijayanagara*, vol. I.2 da *The New Cambridge History of India*, Cambridge-N York-Port Chester-Sydney-Melbourne, 1994 (1993).
- STRATHERN, Alan, «O papel da província da Piedade na evangelização dos indianos», 2002 (no prelo)
- SUBRAHMANYAM, Sanjay, «O gentio indiano visto pelos portugueses no século XVI», *Oceanos*, nº 19/20, Setembro 1994
- _____, «Portugal no jogo das lutas interimperialistas (finais do século XVI-primeira metade do século XVII)», in Luís de Albuquerque, dir., *Portugal no Mundo*, vol. III, Lisboa, Pub. Alfa, 1989
- _____, «Some comments on Asian views of the Portuguese in Asia, 1500-1700», in *As Relações entre a Índia Portuguesa, a Ásia do Sueste e o Extremo Oriente. Actas do VI Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, ed. de Artur Teodoro de Matos e Luís Filipe F. Reis Thomaz, pp. 377-405
- _____, *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700. A Political and Economic History*, New York: Longman, 1993.
- _____, «O romântico, o oriental e o exótico: notas sobre os portugueses em Goa» in Rosa PEREZ, 1998
- _____, David SHULMAN & Narayana RAO, *Symbols of Substance, Court and State in Nayaka Period Tamilnadu*, Delhi-Calcutta-Chennai-Mumbai, Oxford University Press, 1998
- _____, *Penumbral Visions. Making Politics in Early Modern South India*, Oxford, Oxford University Press, 2001
- TAPAJÓS, Vicente de, *História Administrativa do Brasil*, vol. II, s.l., s.e., 1956
- TAU ANZOÁTEGUI, Victor, *Casuismo y Sistema, Indagación Historica sobre el espiritu del Derecho Indiano*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1992
- _____, «El derecho indiano en su relación con los derechos castellano y común», in Bartolomé CLAVERO, Paolo GROSSI, Francisco TOMÁS Y VALIENTE, *Hispania. Entre derechos propios y derechos nacionales*, tomo II, Milano, Giuffrè Editore, 1990
- TAVARES, M^a José Pimenta Ferro, «Cristãos-Novos: Um «Barco com Dois Lemes» (Diáspora judaica no século XVI)», in *Estudos e Ensaio em Homenagem a Vitorino Magalhães Godinho*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1988
- TELLES, Ricardo Michael, «Ordens Religiosas e seus Conventos», BIVG, nº 59, 1944

- _____, *Os Franciscanos no Oriente e seus conventos*, Nova Goa, Tip. Rau e Irmãos, 1922
- TERRA, José da Silva, «Espagnols au Portugal au temps de la Reine D. Catarina.I - D. Julião de Alva (c. 1500-1570)», *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, FCG, 1975 pp. 417-506
- THAPAR, Romila, *A History of India*, vol. 1, London-New York-Victoria-Ontario, rep. 1990 (1966)
- THEKKEDATH, Joseph, *History of Christianity in India*, vol. II - *From the middle of the sixteenth century to the end of the seventeenth century (1542-1700)*, Bangalore, Theological Publications of India, 1994
- THOMAZ, Luís Filipe, «O Cristianismo e as Tradições Pagãs na Índia Portuguesa», in *Actas do Congresso Internacional de Etnografia*, vol. 4, Santo Tirso, 1963
- _____, «L'idée imperiale manueline», in Jean Aubin, dir, *La Decouverte, le Portugal et l'Europe*, Paris, FCG-CCP, 1990
- _____, *A lenda de S. Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa*, Lisboa, IICT, CEHCA, série "separatas" (233), 1992
- _____, «Descobertas e Evangelização», in *Congresso Internacional de História, Missionaço e Encontro de Culturas, Actas*, vol. 1, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1993
- _____, «A Estrutura Política e Administrativa do Estado da Índia no Século XVI», in THOMAZ, Luís Filipe, *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, 1994a
- _____, «A «Política Oriental» de D. Manuel I e as suas Contracorrentes», in *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, 1994b
- _____, «Goa: uma sociedade luso-indiana», in THOMAZ, Luís Filipe, *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, 1994c
- _____, «A Crise de 1565-1575 na História do Estado da Índia», *Mare Liberum*, nº 9, *O Estado da Índia e a Província do Norte. Actas do VII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Goa, 20-24 de Janeiro de 1994, 1995, pp. 481-520.
- _____, *A Questão da Pimenta em meados do século XVI. Um debate político do governo de D. João de Castro*, Lisboa, UCP, 1998
- THOMPSON, I. A. A., «Castile, Spain and the monarchy: the political community from *patria natural* to *patria nacional*», in *Spain, Europe and the Atlantic World. Essays in honour of John H. Elliott*, ed. Richard L. KAGAN e Geoffrey PARKER, Cambridge, CUP, 1995
- TRACY, James D., ed., *The Political Economy of Merchant Empires: State, Power and World Trade*, Cambridge, CUP, 1991

_____, ed., *The Rise of Merchant Empires*, Cambridge, CUP, 1990

TRAUTMANN, Thomas R., «Indian Time, European Time», in Diane Owen Hughes,; Thomas Trautmann, eds., *Time: histories and ethnologies*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1993, pp. 167-197

TULARD, Jean, dir., *Les empires occidentaux de Rome à Berlin*, vol. 1, Paris, PUF, 1997

TURNER, Victor, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York, Aldine de Gruyer, 1969

_____, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York, Paj Publications, 1992

ULRICH Fleischmann; Mathias Rodrig Assunção; Zinka Ziebell-Wendt, «Os Tupinambá. Realidade e ficção nos relatos quinhentistas», *Penélope: fazer e desfazer a História*, nº 14, 1994, pp. 23-41.

VAN DER VEER, Peter, ed., *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, New York & London, Routledge, 1996

_____, e BRECKENBRIDGE, Carol A, eds., *Orientalism and the Postcolonialism predicament: Perspectives on South Asia*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 1993

VASANTAMADHAV, K.G., «Gove-Karnataka cultural contacts from 1000-1600 A.D.», in P.P. Shirodkar, Goa: Cultural Trends (Seminar Papers), Goa DAEM, 1988, pp. 22-33

VELINKAR, Joseph V., «Evangelization methods in Salcete (Goa)», in *Congresso Internacional de História - Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas, Actas, vol. II: África Oriental, Oriente e Brasil: Problemática Geral e Sociedade Contemporânea*, Braga, UCP-CNCDP-FEC, 1993, pp. 285-290

_____, *India and the West: The First Encounters*, Bombay, Heras Institute of Indian History and Culture - St. Xavier's College, 1998

VELEZ, Manuela Blanco, «Notas sobre o poder temporal da Companhia de Jesus na Índia – século XVII», *Studia*, Lisboa, 49, 1989, pp. 195-214

VIDAL, Denis, *Violences et vérités: un royaume du Rajasthan face au pouvoir colonial*, Paris, 1996

VIEIRA, Alberto, «As Constituições Sinodais das dioceses de Angra, Funchal e Las Palmas nos séculos XV a XVII», in *Congresso Internacional de História - Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas, vol. 1: Cristandade Portuguesa até ao Século XV. Evangelização Interna, Ilhas Atlânticas e África Ocidental*, Braga, UCP-CNCDP-FEC, 1993, pp. 455-481.

- VILLARI, Rosario, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Roma, Laterza, 1987
- VILLIERS, John, «The Estado da India in Southeast Asia: Administration, Law and International Relations», in RUSSELL-WOOD, A.J.R., ed., *Government and Governance of European Empires, 1450-1800*, vol. 21: Part 1 of RUSSELL-WOOD, A.J.R., Gen. ed, *An Expanding World, The European Impact on World History, 1450-1800*, Aldershot-Burlington USA-Singapore-Sydney, Ashgate-Variorum, 2000
- VISWANATHAN, Gauri, «Coping with (civil) Death: The Christian Convert's Rights of Passage in Colonial India», in Gyan PRAKASH *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1995
- _____, «Religious conversion and the politics of dissent», in Peter van der Veer, ed., *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, New York & London, Routledge, 1996
- _____, *Outside the Fold, Conversion, Modernity and Belief*, Princeton, Princeton University Press, 1998
- VIVANTI, Corrado, a cura di, *Storia d'Italia, Annali 4, Intelletuali e Potere*, Torino, Giulio Einaudi, 1981
- WADIA, A.R., ed., *History and Philosophy of Social Work in India*, 2nd. edition, Bombay-N. Delhi-Calcutta- Madras-London-NY, Allied Publishers Private Limited, 1968 (1961) WADIA, A.R., ed., *History and Philosophy of Social Work in India*, 2nd. edition, Bombay-N. Delhi-Calcutta.
- WEIGEL, Gustave s.j., «Social Missionaries», in Thomas J. M. Burke, s.j., *Beyond all Horizons. Jesuitas and Missions*, New York, Hanover House, Garden City, 1985
- WHITEWAY, Richard S., *The rise of Portuguese Power in India, 1497-1550* New Delhi, Fine Offset Press, 1979 (1933)
- WICKAM, Chris, «The Uniqueness of the East», in Felipe Fernández-Armesto, *The Global Opportunity*, vol. 1 of *An Expanding World. The European Impact on World History, 1450-1800*, Variorum, 1995
- WICKI, Josef, *Kânara und die dortige Jesuitenmission 1646-1648*, in der Darstellung des P. Leonardo S.I. *Honâvar Anfang 1648, Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte/herausgegeben von Hans Flausche*, Münster-Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1980, 1.Reihe, Bd. 16, pp. 261-345.
- _____, *Missionskirche im Orient: ausgewählte Beiträge über Portugiesisch-Asien*, Immensee, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1976

- _____, *Problemas morais no Oriente português do século XV*, Lisboa, Sep. do Centro de Estudos Históricos Ultramarinos e as Comemorações Henriquinas, 1961
- _____, «India in the historical writing of Daniello Bartoli», *Indica*, vol. 23, 1/2, March-Sept. 1986, pp. 79-88
- XAVIER, Filipe de Nery, *Collecção de leis peculiares das comunidades agricolas das aldeas dos concelhos das ilhas de Salcete e Bardez*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1852 + Índice alfabético e remissivo das materias contidas na colecção das Leis peculiares (...), Nova Goa, Imprensa Nacional, 187
- _____, *Bosquejo historico das comunidades dos concelhos das ilhas Salcete e Bardez*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1852
- XAVIER, P.D., *Goa: A Social History (1510-1640)*, Goa, 1993
- ZAGORIN, P., *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge-Massachusetts-London-England, Harvard University Press, 1990
- ZIMMER, Heinrich, *Mitos e símbolos na arte e civilização indianas*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1996
- ZUÑIGA, Jean-Paul, «La voix du sang. Du métis à l'idée de métissage en Amérique espagnole», *Annales HSS*, mars-avril 1999, n° 2, pp. 425-452
- ZUPAÑOV, Ines, «Le repli du religieux. Les missionnaires jésuites du 17e siècle entre la théologie chrétienne et une éthique paicenne», *Annales HSS*, nov-dec 1996, n° 6, pp. 1201-1223
- _____, *Disputed Mission, Jesuit and Brahmanical Experiments in the 17th century*, Delhi, Oxford University Press, 2000
- _____, «Esperimenti linguistici dei gesuiti: le grammatiche e i catechismi tamil (sec. XVI-XVII) », in *Etnosistemi*, anno IX, n° 9, gennaio 2002a, pp. 44-61
- _____, «Drugs, health, bodies and souls in the tropics: Medical experiments in sixteenth-century Portuguese India», *The Indian Economic and Social History Review*, vol. XXXIX, nr. 1, Jan-March 2002b, pp. 1-43.



